

موسوعة الفكر القومي العربي

الجزء الثاني

د. نبيل راغب



المركز القومي للمخطوطات

موسوعة الفكر القومي العربي

الجزء الثاني

د. نبيل راجب



الهيئة الوطنية للأرشيف والكتب

١٩٨٩

الخراج الفنئ وتصميم الفلاف :سعد الدين الشريف

٤١ - عبد اللطيف شرارة (لبنان)

لعل أهم انجاز قام به عبد اللطيف شرارة في مجال الدراسات القومية العربية يتمثل في تركيزه على الجوانب الفلسفية والثقافية المرتبطة بمفهوم القومية العربية . وقد تجلّى هذا الانجاز في كتابيه « في القومية العربية » عام ١٩٥٧ و « الجانب الثقافي من القومية العربية » عام ١٩٦١ . كما أنه ألف كتاباً بعنوان « روح العروبة » حاول فيه الوصول إلى الجوهر الوجداني والروحي والفكري الذي يجعل العروبة تبرز كأحد السمات القومية التي يعترف بوجودها العالم كله . وتشكل الوحدة الثقافية - عند عبد اللطيف شرارة - أحد العناصر المستمرة والفعالة في بناء القومية العربية ، أي أنه مهما حدث من تناقضات سياسية وصراعات اجتماعية ومنافسات اقتصادية بين العرب فإن الجانب الثقافي قادر على وضع كل هذه التفاعلات داخل إطار يضمن للعرب حد أدنى من الالتقاء .

وعندما يفسر عبد اللطيف شرارة مفهومه للوحدة الثقافية فإنه يرجع إلى أصوله الأولى في التراث العربي الثقافي المورث في القديم . فلا شك أن للمعنى اللغوي للفظ « ثقّف » دلالات كثيرة في اللغة العربية ، لأنه بالرجوع إلى المعاجم العربية نجد أن من معاني هذا اللفظ قولهم : ثقّف الشيء أو الرمح أي سواه وأقامه . نجد كذلك أن من معاني ثقّف : صار حاذقاً . وإذا ما انتقلنا بهذا اللفظ من المعنى المادى الحسى ، إلى المعنى المجرد المعنوي ، أصبح اعتبار الثقافة « مجموعة الأفكار ، والقيم والعقائد التي تعمل ، في مجموعها ، على تكوين السمات العامة التي تميز إنساناً عن إنسان ، أو جماعة عن جماعة . أو هي ، بعبارة أخرى ، « حياة وطاقات وقيمة وأفكار وإحاسيس » على حد قول شرارة .

والثقافة بهذا المعنى العام الشامل قد تتكون وتتطور نتيجة للمعارف والآداب والعلوم والتجارب وأساليب الحياة العديدة الأخرى التي توجد في أي مجتمع من المجتمعات ، وهي بهذا ذات صلة وثيقة بالحضارة ، وإذا كانت الحضارة مرتبطة بخصائص الجانب المادي من الحياة ، فإن الثقافة تختص بالنواحي الروحية ولأدبية من حياة الجماعة ذاتها . ومن الواضح أن عبد اللطيف شرارة لا يعدنا بنظرية عن الثقافة توضح علاقاتها وعوامل نموها أو تدهورها ، بل لا يعدنا بانخضاعها لأي منهج فكري لأنه يرى فيها كيانا ضحخا لا يمكن حصره في تجريدات فلسفية مهما كانت شاملة . أن الثقافة حياة يمارسها الإنسان ، وطاعة مدفعه إلى الإبداع والابتكار ، وأفكار تشكل نظراته إلى الكون والأحياء ، وأحاسيس تصهر وجدانه في بوتقة القومية العربية .

والثقافة العربية - في نظر شرارة - نتاج حتمى للقوى والعوامل المتفاعلة داخل الأمة العربية ، كما أنها من أسبابها أيضا ، أي أن الحياة الثقافية تنهض على التأثير والتأثر في آن واحد . ولا يحاول شرارة أن يقدم حولا لمشكلات ثقافية قائمة فعلا ، بل يحاول أن يرسم صسبورة للثقافة العربية الأصيلة كما يتصورها . لكنه يقصد إلى نقد أفكار معينة عن الثقافة العربية ، لا تلتئم مع هذه الصورة . وهو بهذا يهدف إلى إثارة النقاش والجدل حول قضايا الثقافة على مستوى الأمة العربية كلها .

والثقافة تتوارث ، أي تنقل من جيل إلى جيل ، وفي الوقت نفسه لها جانب غير واعي تماما . ولا شك أننا إذا وسعنا مفهوم الثقافة - كما يريد عبد اللطيف شرارة - بحيث تدل على طريقة للحياة والفكر ، فيجب أن نسلم بهاتين الفكرتين . ولابد لنا أن نوسع مفهوم الثقافة العربية على هذا النحو إذا شئنا أن نفهم الكيان القومي العربي على أنه كل مترابط الأجزاء ، وهذا ما يفعله الأنثروبولوجيون . ونحن نسلم بذلك الجانب غير الواعي في الثقافة العربية نستطيع أن نفهم قيمة ارتباط أجزائها الواعية - من علم وفن وأدب - بالتراث غير الواعي المغمور في باطن الإنسان العربي وفي تربة الأرض العربية ، كما نستطيع أن ندرك العلاقة بين الجانبين ، وما يكون بينهما أحيانا من تعارض - كتعارض الوعي واللاوعي في الفرد - وما يكون بينهما أحيانا أخرى من انسجام ، بحيث يستمد الأول من الثاني ، ويجد الثاني تحقيقه وإكتماله في الأول .

أما بالنسبة للجانب الفلسفي للقومية فإن عبد اللطيف شرارة يتساءل :

• هل للعروبة صفة فلسفية ، أو هل لها نظرية تضعها على قدم المساواة مع هذه العقائد والمبادئ ؟ إذا كانت لها تلك الصفة ، فقد خرجت عن إطاراتها كقومية ، وإذا لم يكن لها شيء من ذلك ، فكيف يصح اعتبارها ضرباً من الايمان يمكنه أن يقاوم العقائد الغربية الشاملة ؟ هذا اعتراض يجدر جوابه المفحم في مضامين القومية العربية - وقد فصلتها أكثر الكتب التي درست حضارة العرب وتاريخهم - ثم في صفات هذه القومية • وأبرز ما تتصف به أنها انسانية النزعة •••• هذه الانسانية التي تغلف القومية العربية ككل ، وتنسجم مع مضامينها الحضارية والأخلاقية والسياسية ، تجعل للقومية العربية صفة فلسفية ضمنية ، تتصف بها الشخصية القومية للعرب ، عن غير وعى فلسفى ، أو بحث نظرى ، فالعرب ، كما قال ابن المقفع : « أدبتهم أنفسهم ورفعتهم همهم وأعلتهم قلوبهم وألستهم » ، أى أنهم تتلمذوا - بلغة العصر - على أنفسهم وأفادوا من تجاربهم ولم يؤثر عنهم أى اهتمام بالنظريات ، وإنما كانوا ولا يزالون يفضلون الواقع على كل فلسفة وكل نظرية ، فى ادراكهم للحقائق وتصورهم للمستقبل •

لكن عبد اللطيف شرارة يعتبر هذا الاتجاه - الرافض لكل الفلسفات والنظريات - فلسفة فى حد ذاته • فهو يؤكد أن تلك هى فلسفة العروبة الذهنية فى حيز العلاقات والمعاملات الانسانية ، وهى - كما يراها الباحثون فى حضارة العرب وتاريخهم - لا تنقيد بالمذاهب والنظريات • ومع ذلك يضيف شرارة قوله : « وأما أنه ليس للعروبة « نظرية » شاملة ، تضعها على قدم المساواة الفكرية مع النظريات الفكرية السائدة فى هذا العصر فهذا صحيح • ولكن صحته لا تعنى أبداً أن « الطلب » صحيح ؟

ويرى شرارة أن من أعراض المراهقة الفكرية فى الأمة العربية تكاليف على اصطناع الفلسفات العقائدية وافتعال النظريات الفكرية كنوع من تحدى الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى السائدة فى عالم اليوم • ان الفلسفات والنظريات لا تصطنع ولا تفتعل ، وإنما هى محصلة طبيعية للتفاعلات الجارية على أرض الواقع • فى هذا يقول شرارة :

« أكبر الظن أن المقارنة بين العرب وغيرهم من الشعوب هى التى تهيب ببعض المفكرين الى « نشدان » فلسفة عربية خالصة فى عروبتهـا ، لتحل محل الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى ، وتتقدم بها نحن العرب للعالم ، وندعوه الى اعتناقها • والحقيقة هى أن تلك « المقارنة » وما ينشأ عنها من ملاحظات ، وما توخى من رغبات ، وما تثير من نزعات ، عملية صيبانية من ألفها الى يائها • أنها صيبانية لأنها لا تفكر جدياً فى العوامل

التي تتكون وتتجمع وتنبور على مدى الزمن وتؤدي أخيرا ، بصورة عفوية طبيعية ، الى نشوء فلسفة ، من جهة ، ولانها تحسب ، من جهة ثانية ، ان الفلسفة في كيان أمة ما موضع افتخار وسبيل مباهاة ، ومعرض زينة . ولأنها تفترض أخيرا ، في « الفلسفة المنشودة » مقدرة خاصة على تأييد حزب ، أو مقاومة عقيدة ، أو سحق جماعة . وبذا تحكم ، بفكرة سابقة ، على هذه الفلسفة كيف تكون أو كيف يجب أن تكون » .

لكن من الواضح أن تحليل عبد اللطيف شرارة هذا يصدر عن فلسفة محددة ونظرية متبلورة تضع عنصر الزمن والتطور الطبيعي للتفاعلات الجارية على أرض الواقع موضع الاعتبار . وهذا منطقي ومعقول للغاية ، لكن الخطورة تكمن في رأى شرارة الذي يوضح أن العرب لا يتلمذون الا على أنفسهم ، وهذا معناه أنهم يعيشون في عزلة عن عصرهم . فكيف يستقيم هذا الرأى مع تأكيد شرارة على أن أبرز ما تتصف به القومية العربية انها انسانية النزعة ، هذه الانسانية التي تنسجم مع هضاميتها الحضارية والأخلاقية والسياسية ، والتي تنطوي على فلسفة ضمنية لها ١٩ .

أن معنى النزعة الانسانية هنا أن القومية العربية تتجنب تماما الانغلاق على ذاتها ، والتعصب الضيق الأفق لكل ما يت لكيانها بصفة . فهي ترى أن ازدهارها ينهض أساسا على صلتها العضوية بعصرها بحيث يمكنها أن تستمد منه كل امكانات الخصوبة المتمشية مع طبيعتها ، في الوقت الذي تملك فيه حرية رفض كل ما يتناقض مع روحها وجوهرها . فاذا كان العرب في زمن ابن المقفع في امكانهم التتلمذ على أنفسهم ، ففي زمننا هذا يستحيل الاستمرار بنفس المنهج لأننا نعيش في عالم قسرت فيه الأبعاد واختصر فيه الزمان ، والذي فقد القدرة على أن يكون مؤثرا سيجد نفسه متأثرا برغم أنه . والتاريخ الحضارى الطويل والعريض للعرب يوضح لنا أن الحضارة العربية نهضت على الأخذ والعطاء ، شأنها في ذلك شأن كل الحضارات الانسانية التي تركت بصماتها واضحة على صفحات التاريخ ، بل أنه لولا حفاظ العرب على ثمار الحضارة الاغريقية لكانت هذه الحضارة اندثرت ولم تعلم سوى القشور .

نحن نتفق - اذن - مع عبد اللطيف شرارة في النزعة الانسانية المميزة للقومية العربية ، لكن هذه النزعة تعني أن الأمة العربية قادرة أو مدعوة للاسهام في ارساء معالم عقيدة ونظرية ، لها بشمولها الانساني ، تضعها أمام العالم لعله يجد فيها اجتهدا لبلوغ حل انساني أعميق وأصدق من العقائد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتنازع

العالم اليوم ، فتكون دعوتها انسانية شاملة برغم منابعها القومية الاصيلية،
أى دعوة تنبذ التعصب الأعمى والأفق الضيق وغير ذلك من العوامل التى
لا يدفع ثمنها سوى الانسان المادى فى كل أنحاء المعمورة . وهى دعوة
تستمد مقوماتها من قيم الحضارة العربية ، وفى الوقت نفسه تستوعب
متطلبات العصر بحيث تقدم نموذجا حضاريا جديدا يجمع بين الأصالة
والمعاصرة ، من أجل صالح الانسان العربى بصفة خاصة والانسان المعاصر
بصفة عامة .

٤٢ - شبلي الشميل (لبنان)

ترك شبلي الشميل مخطوطتين تشتملان على فلسفته القومية والاجتماعية والسياسية ، نشرتهما مجلة « المقتطف » في مجلدين : الأول بعنوان « فلسفة النشوء والارتقاء » والثاني : « مجموعة الشميل » (القاهرة ، ١٩١٠) . في هذين المجلدين يبدو شبلي الشميل من الرواد الأول في مجال الإصلاح السياسي والاجتماعي كخطوة حتمية لا قامة ببناء الأمة بمفهومها الحديث . فانه من المستحيل أن تقام دعائم الأمة الجديدة على أسس قديمة قد لا تحتل البناء الجديد . فالأمة في نظره نسيج اجتماعي وسياسي واقتصادي لا يتجزأ ، والثورات التي حوت مجرى التاريخ الانساني كانت تهدف أساسا الى هذه الحلول الجذرية التي تنتقل بالأمة من عصر الى آخر مختلف تماما . وكان الشميل من أنصار التطور الثوري الذي لا تنتج عنه ثغرات وفجوات زمنية ، وخاصة أن التطور يعد طبيعة كائنة في الانسان ، وعلى المفكرين أن يدعوا عوامل هذا التطور .

ومن الواضح أن الشميل كان متأثرا بمبادئ الثورة الفرنسية . ورائدا لمدرسة الإصلاح الدستوري في العالم العربي . لكن رفيف خوري في كتابه « الفكر العربي الحديث » أوضح أن الشميل كان يعتبر مبادئ الثورة الفرنسية مجرد طور من أطوار النمو الانساني الشائع الذي يسير قدما نحو العدالة الاجتماعية والاشتراكية . فهو يرى أن الأوضاع الأنوقراطية والاستبدادية والديكتاتورية أوضاع غير طبيعية بالنسبة للنفس البشرية ، وهي أوضاع مؤقتة مهما طال بها الزمن ، ولا بد أن تاتي اللحظة التي يتم فيها تصحيح هذه الأوضاع سواء بالإصلاح التدريجي أو بالتغيير الثوري .

ويرتبط المفهوم القومي عند الشميل ارتباطا وثيقا بالشكل الذى تتخذه الحكومات . فالحكومة ليست مجرد أداة طارئة قد تتغير دون أن تترك بصماتها واضحة على مسار الأمة ، بل هى فى جلوسها على القمة قادرة على الوصول بتأثيرها الى القاعدة القومية العريضة . فقد كان الشميل راسخ الاعتقاد بأن شكل الحكومة عامل أساسى فى تقدم الأمة ، أى أمة ، وتأخرها . وكان دائم التأكيد على أن حكومات الشرق هى المسئولة عن انحلال القيم الأخلاقية فى الاقطار التى تحكمها . ذلك أنه فى المجتمعات المتخلفة يتضاعف التأثير الذى يمارسه الحاكم على المحكومين نتيجة للفراغ السياسى والاجتماعى والاقتصادى والفكرى والثقافى الذى يتيح للحاكم أن يفعل كل ما بدا له دون أن يلقى مقاومة أو معارضة أو حسابا . ومن هنا كان قراره قدرا لا راد له . أما اذا كان هذا القرار من أجل الصالح القومى العام أو ضده فهذه قضية أخرى . المهم أن الحاكم الاستبدادى لا يضع الشعب كثيرا فى اعتباره ، بل يرى ببساطة أن الاختصاصات قد وزعت بالفعل : فله القرار والأمر وعلى الشعب المثول له والتنفيذ .

ويقارن الشميل بين أمم الغرب وأمم الشرق فيوضح أن الأولى أساس بقوانينها ، فى حين أن الثانية تساس بحكامها . وقد وصف الإصلاحات التى جرت فى بعض الدول الشرقية يومذاك ، بأنها سطحية وغير واقعية . فمثلا كان الناس يعتبرون السلطان عبد العزيز الذى تولى العرش عام ١٨٦١ من رواد الإصلاحات الإدارية التى أدخلها على الامبراطورية بخطوات تقدمية . لكنه فى نظر الشميل لم يكن سوى ملكا متهورا . غريب الأطوار ، شاذ الطباع ، بدليل أن ولايته انتهت بإسقاطه بعد خمسة عشر عاما منها . هذا بالإضافة الى أن الإصلاحات الإدارية تحتاج الى وقت طويل مستقر لتنضج ، وترسخ جنوبها فى الأرض ، وعليها أن تشمل مختلف أنواع النشاط والمساعى التى يقوم بها الناس كافة . أما اذا عجزت عن البذل المتزايد فى مسييل العلم ، وترويج التجارة ، وتقوية الصناعات ، ودعم الزراعة ، وحفظ الأمن بحماية الحياة والملكية ، فإن الانحلال لابد أن يكون المصير القابح فى انتظار المجتمع .

وكانت نقمة الشميل على الحكم العثمانى السمة المميزة لكل كتاباته السياسية . فهو يرى فاساة الأمة العربية متجسدة فى القرون الخمسة التى رزخت فيها تحت ثمر هذا الحكم الاستبدادى المتعفن الذى وسخ فى تربتها مظاهر الاستهانة بسيادة القوانين والقيم الانسانية . وعلى

حد قول الشميل فان ملوك الشرق مازالوا فوق القوانين ويحكمهم الاستبدادى وتمكينهم للجهل أخمدا في صدور الشعب شملة الأنفة وقتلوا فيه روح الابتكار والابداع ، فأصبح مستسلما لكل ما تاتى به الأقدار ، ينمى حظه لكنه لا يفعل شيئا من أجل تغيير هذا الحظ . ذلك أن النظرة القدرية الاستسلامية كفيلة بتثبيط أية همة وأية عزيمه ، فهي تسلب الشعب ارادته فى مواجهة الحاكم الذى يصبح هو نفسه القانون والقدر .

ومع كل هذا التشاؤم لم يفقد الشميل ثقته وإيمانه بقدرة الشعب على التخلص من كل القيود الاستبدادية التى تموى انطلاقته ، فهي كلها أوضاع مضادة للطبيعة البشرية . من هنا كان إيمانه بأن النصر الأخير للسلطة الشعبية المثلة للقاعدة العريضة للجماهير ، وأن مصير الحكم المطلق للانهار ، ويرى أن ذلك آت لا محالة ، مع انتشار الثقافة وازديادها وخاصة أن اشاعات أوروبا الثقافية فى ذلك الوقت كانت قد بدأت فى التزايد والانتشار والتغلغل فى البلاد التى عاشت فى ظلام الحكم العثمانى خمسة قرون .

وكانت آراء الشميل فى الدولة والمجتمع تكشف عن ادراك عميق للمفاهيم المتطورة فى مجال السياسة . فقد انطلق فكره خارج النطاق الحيدى الذى فرضه الحكم العثمانى على الأمة العربية . اذ كان يعتقد بأنه كلما تقدمت الأمة فى طريق الحضارة ، ارتقى شكل حكومتها . فالحكومة صورة مصغرة لأوضاع الأمة الحقيقية ، ومن الصعب تصور ميلاد حاكم عادل متنور ديمقراطى وسط شعب متخلف مسلوب الارادة، ولو حدث هذا فانه يكون بمثابة الاستثناء بالنسبة للقاعدة . فالحاكم هو ابن بيئته على الرغم من جلوسه فوق قبتها . لذلك يرى الشميل أنه ليس من المأمول أن تكون الحكومة أفضل من الأمة التى تنبثق عنها . وقد أبرز بوضوح ، أهمية الراى العام الفعال فى حقل الاصلاح القومى فقال :

« ان من ينتظر الاصلاح عفوا من أية حكومة كانت ، يجهل ، ولاشك تاريخ نشوء الأمم والعمران ، وما ان التاريخ أمامنا يعلمنا أن الحكومات فى كل مكان وزمان ، هى آخر من يدعن للاصلاح . وهل بلغت أم أوروبا مبتلها من التمدن بفضل حكوماتها ؟ لا لعمري ! إنما بلغت بفضل تأليها واتحاد كلمتها ، ورفع الرؤوس المطاطة أمام حكامها ، وربط حكوماتها كما تربط القرناء وأتاليلها كما تتل السائمة ، وجرحا وراها قوة واقتدار . والأمم التى لم تستطيع ذلك لعدم توفر أسباب القوة فيها،

عفاها الدهر ، واستغرقها التنازع ، ولم يبق لها أثر ، وتركها خيرا مسطورا » .

ويؤمن الشميل بأن روح التغيير اذا لم تكن كامنة في الجماهير ، فمن المستحيل أن تصدر عن الحاكم من تلقاء نفسه . وكل ما تحتاجه الجماهير أن تلم شملها المبعثر وأن تشحن قوتها بطاقتها الخلاقة حتى لا تتبدد روح التغيير داخلها . أما إيمان الشميل بقوة الجماهير ، فإنه ينعكس على آرائه في الثورة . فقد كانت صدمة قادة الفكر شديدة عندما أخفقت ثورة ١٩٠٨ في ادخال تحسين جذري على الوضع ، على الرغم من أن هذه الثورة لم تكتف بتضييق السلطات التي كان يتمتع بها عبد الحميد الثاني ، بل تجاوزت ذلك الى اعلان دستور ديموقراطي أقر سلطة الشعب كما أقر المؤسسات النيابية والحقوق الانسانية وغير ذلك من التعديلات الحديثة . ومع ذلك ظل الموقف كما هو دون تغيير أساسي يذكر ، مما أحدث خيبة أمل عميقة الأثر ، وصدمة عنيفة أثارت كثيرا من التساؤلات حول جدوى الثورة . لكن شبلي الشميل يمس جذور المشكلة عندما يقول :

« يرجع اخفاق الثورة العثمانية التي قامت عام ١٩٠٨ ، الى أن اشتراك الأمة فيها اقتصر على الاكثار من التغنى في أول الأمر ، وهي اليوم تكثر من العويل ، فنورتنا حتى الآن عسكرية ، اقتصر فيها التغيير على صورة الهيئة الحاكمة ، فلم تغير شيئا من أخلاقنا ، ولم تتصل الى علومنا وصناعتنا وتجارتنا » .

وبذلك كان شبلي الشميل أول مفكر عربي يفرق بين الانقلاب العسكري والثورة القومية . ان تغيير الجهاز الحاكم اذا لم يصحبه ويواكبه تغيير في بناء الانسان وفكره ، فسيظل تغييرا شكليا لا يمس جوهر الثورة الحقيقية . فالنظام السياسي هو النتيجة والمحصلة النهائية لوضع الأمة في حين يشكل هذا الوضع السبب الموضوعي للكامن وراء تلك النتيجة . والقضاء على النتيجة لا يحتم القضاء على السبب ، بل ان التغيير الحقيقي يبدأ بالقضاء على الأسباب المؤدية الى كل السلبيات . ويبلغ المنهج العلمي قمته عند الشميل حين يقول :

« ان الاجتماع لابد له في بعض الأحوال من ثورة تخلصه من خطر الهلاك ، ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كانها اتفاق خفي بين أعضائه ، موافقة لميوله ، أي تكون عبارة عن صوت الشعب لكي تكون قانونية ، والا انقلب شرأ عليه » . والثورة التي تكون كذلك ، هي

ثورة لا تغلب ولا تقاوم ، لأنها ليست من أفعال الآحاد ، بل هي عبارة عن
تخلص الجسم كله مما ثقلت وطأته عليه ، تخلصا طبيعيا قانونيا ، •

هكذا يفسر شبلي الشميل الثورة تفسيراً بيولوجيا حين يشبّـهها
بمقاومة الجسم الطبيعية للأمراض التي تريد الفتك به • وهذا يدل على
مدى التقدم الفكري الذي أحرزه الشميل في وقت لم تكن فيه الأمة العربية
قد دخلت بعد مرحلة النقاهاة من الحكم العثماني المتخلف • أي أن العقل
العربي لم يعرف الاستسلام للتخلف والرجعية والتحجر والجمود على الرغم
من وقوعه تحت وطأة هذه الإحباطات لمدة قرون خمسة عصبية • وكتابات
شبلي الشميل زاخرة بهذه النظرات العلمية المشعة ، والمناهج الفكرية
التقدمية التي تبدو وكأنها كتبت اليوم ، على الرغم من مرور حوالي قرن
كامل على تسجيلها •

٤٣ - مصطفى الشهابي (لبنان)

مصطفى الشهابي من المفكرين القوميين العرب الذين يرون في القومية العربية عقيدة وسلوك وارادة انسانية . والعربي الحق هو من يعتنقها عن اقتناع ذاتي نابع من داخل كيانه الفكري والثقافي والوجداني، ولن يحقق العرب أمجادهم المرجوة الا اذا حققوا درجة معقولة من الاعتناق والاقتران . فالقومية العربية ليست مجرد عقيدة سلبية تكتفي بالجدل والمنطق المحكم المتناسك ، بل هي سلوك عملي متجدد قائم على فكر مرن شامل وايمان عميق بقدرات الانسان العربي وامكانياته . وقد برز هذا الاتجاه القومي في كتابي مصطفى الشهابي « محاضرات في الاستعمار » ١٩٥٧ ، و « القومية العربية وتاريخها وقوامها ومراميها » ١٩٥٩ .

ويتضح انفتاح مصطفى الشهابي على الفكر الانساني الرحب عندما يتفق مع المفكر المستشرق المؤرخ الفرنسي ارنست رينان في نظريته التي تقيم القومية على دعامة الارادة الحرة او مشيئة التعايش المعشري . وهي النظرية التي أعلنها في محاضرة عامة مشهورة ألقاها في جامعة السربون عام ١٨٨٢ بعنوان « ما هي القومية ؟ » وملخصها يتمثل في أن الأمة تتألف من شيئين ، الأول في الماضي ، والثاني في الحاضر ، وهما في الحقيقة شيء واحد ، فالأول أن يكون لأفراد الأمة تراث كبير مشترك من الذكريات ، والثاني أن يكونوا راضين بحاضرهم ، وراغبين في العيشة المشتركة ، ويريدون المناورة على تقدير قيمة الارث المشاع الذي انتقل اليهم من أسلافهم . وهو ينتهي الى القول بأن الأمة تضامن عظيم يحصل من الشعور بالتضحيات الماضية ومن الشعور في التضحيات التي في النية القيام بها .

واذا كان الشهابي قد سجل هذا الملخص في كتابه « القومية العربية » بدافع من اقتناعه به ، إلا أن نظريته الموضوعية النابعة من دفوعات الواقع العربي جعلته ينأى عن الانسياق التام لارنست رينان بحيث لم يتفق معه في مفهومه لدور اللغة في قيام القومية ورسوخها ذلك أن الظروف التي دعت رينان الى أن القومية لا تتبع اللغة ، لأن العلاقات الجغرافية والمنافع السياسية والتجارية هي التي تجمع وتربط الناس وتؤسس الدول ، هذه الظروف تختلف تماما عن الظروف الموضوعية التي لمسها الشهابي في الأمة العربية . فقد وجد رينان أن مشكلة الألزاس التي أثارت الجدل حول الحدود الفرنسية الألمانية تعارضت تماما مع نظرية ارتباط القومية باللغة ، لأنها كانت تعرض مطامع فرنسا الى خطر جدى ، ذلك أن فرنسا كانت ترمى الى التوسع فى الشمال والشمال الشرقى ، وكانت تعد الراين حدودها القومية لتصبح محاطة بحدود طبيعية من كل الجهات . ولكن سكان تلك المناطق يتكلمون الألمانية . من هنا كان تركيز رينان الأساسى على نظرية الإرادة الحرة أو مشيئة التعايش المعشرى بصرف النظر عن اللغة كعامل رئيسى من عوامل قيام القومية ورسوخها .

أما الشهابي فقد وجد أن اللغة العربية هي الجوهر الفكرى والثقافى والتعبيرى للقومية العربية . لذلك فإنه عرف العربى بقوله : « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربيا » وذلك لاجراج من يتكلمها باعتبارها لغة يتعلمها أو ينطق بها وهو لا يحس حين يتكلمها أنه عربى ، أى لا يمكن أن نعد الانسان عربيا حين ينكر هو نفسه عرويته ولا يرى أن يكون عربيا : بمعنى أن اللغة العربية والشخصية العربية وجهان لعملة واحدة هي القومية العربية . فالعربى هو الذى يتكلم العربية بشعور أن العربية هي لغة أمته ، أى لغة الجماعة الذى ينتمى اليها ، بغض النظر عن الأصول البعيدة أو القريبة التى انحدر منها . فاللغة واقع معاش قبل أن تكون مجرد حروف وألفاظ وكلمات وعجمل .

وعندما يتكلم الشهابي عن اللغة العربية فإنه يقصد الفصحى بالذات أما انتشار اللهجات العامية المحلية فى مختلف أقطار العروبة فمن شأنه خلق وتدعيم الحواجز الثقافية والفكرية والوجدانية بين أبناء العروبة . فاللهجات العامية لا تعنى سوى العزلة المحلية والتفرقة الاقليمية والفوارق الشعبوية . ولو قدر لتلك اللهجات العامية أن تستقر وتثبت مع مرور الزمن ، فإنها يمكن أن تتحول الى لغات مستقلة قائمة بذاتها . صحيح أن اللغة العربية حينئذ ستكون المصدر اللغوى القديم لها ، لكنها لن تكون أكثر من اللاتينية بالنسبة للفرنسية والايطالية والبرتغالية

والاسبانية التي تفرعت عنها . لذلك يؤكد الشهابي على ضرورة الحرص على بقاء العربية الفصحى. لفتنا كلنا في شتونا الجادة ، وكل وسائل ثقافتنا وتثقيفنا . ذلك أن قوميتنا العربية مستظل بخير ما دامت لفتنا الفصحى بخير ، فمتى تغلبت اللهجات العامية عليها ، فقدنا قوميتنا العربية لا محالة ، وفقدنا معها عزتنا وكرامتنا .

وقد قصد الشهابي باكتفائه باللغة العربية مميّزا للعربي ، تأكيد أن الفارق بين العربي وغيره يكون باللغة ، لا العنصر أو الجنس . وبذلك سعى الشهابي الى تبرئة القومية من الفكرة العنصرية التي أضرت بالقومية العربية وأسأت اليها كثيرا . فالعروبة لغة وثقافة وفكر وارادة وليست عنصرا أو جنسا . ويبدو المزج بين اللغة والارادة في تعريف الشهابي للعربي بأنه « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربيا » . ولذلك فإن من ولد عربيا لكنه ينتمى بفكره واحساسه الى قومية اجنبية تبهره لدرجة تعلم لفتها وتجاهل عربيته ، فانه لا يمكن أن يكون عربيا . أما الانسان فيمكن أن يكون عربيا ، وان كان أجداده قد جاؤا في الأصل من الأناضول أو كردستان ، مادام يتكلم العربية باعتبارها لفته القومية ، ولا يتعصب الى لغة أو جنس آخر .

ومن الطبيعي أن يؤدي اهتمام الشهابي باللغة كجوهر للقومية ، الى اهتمامه بالأدب العربي . فهو يؤمن بأن بداية حركة القومية العربية في العصر الحديث كانت مواكبة تماما لليقظة الأدبية التي بدأت في بيروت ثم في دمشق في منتصف القرن التاسع عشر . يقول :

« لعل لا أخطئ اذا قلت ان الشعور الجماعي للقومية العربية ، والعمل لها ، بدء يذر قرنه في بيروت ، ثم ظهر في دمشق ، ثم أخذ ينتشر في سائر الأقطار العربية . وهذا الترتيب يساير اليقظة الأدبية الحديثة في الشام ، فقد نشأت في بيروت وجبل لبنان منذ أواسط القرن التاسع عشر يوم كان من روادها الأوائل المعلم ناصيف اليازجي ، والمعلم بطرس البستاني ، والشيخ يوسف الأسير وتلاميذهم بالعربية ثم برزت هذه اليقظة الأدبية بدمشق في زمن الوالي مدحت باشا ، وكان الشيخ طاهر الجزائري أكبر العاملين لها » .

ولا شك أن للعرب فضل الريادة في هذا المفهوم القومي الانساني الشامل البعيد عن كل تعصب عنصري أو تحيز جنسي . فقد حلت هذا في منتصف القرن التاسع عشر في حين أنه بعد مضي قرن من الزمان انتشرت النازية في أوروبا وفرضت نفسها على مقدرات العالم كقومية

عنصرية جنسية ضيقة • ويكفى أن نستشهد بالأديب العربي أديب اسحق في كتابه « الدرر » عندما نادى بوحدة أمة العرب على اختلاف أديانهم وعنصرهم ، على أساس من وحدة لغتهم ، ووحدة تاريخهم وحضارتهم ، وارتباطهم جميعا بمصالح قومية عليا • قال :

« ألم يكن في هذه الأقطار نفر من أولى العزم تبعثهم الغيرة والحمية، على جمع الكلمة العربية فيتلافون أحوالها قبل التلاف • بل ماضر زعماء هذه الأمة لو سارت بينهم الرسائل بتعيين الوسائل ثم حشدوا الى مكان يتذكرون فيه ويتحاورون ، ثم ينادون بأصوات متفقة المقاصد كأنها من فم واحد •• فهلما ننشد الضالة ، ونطلب المتهرب • لا نقوم في ذلك بامر فئة دون فئة ، ولا نتمصب لمذهب دون مذهب • فنحن في الوطن اخوان تجمعنا جامعة اللسان : فكلنا وإن تعددت الأفراد انسان •

أحسبون أن ذلك الصوت لا يكون له من صدى ، أم يخافون أن يذهب ذلك الاجتهاد ، أم لا يعلمون أن مثل هذا الاجتماع متزها عن المقاصد الدينية ، منحصر في العصبة الجنسية والوطنية ، مؤلفا من أكثر النحل العربية يزلزل الدنيا اضطرابا ، ويستميل الدول جذبا وارهبا ، فتعود للعرب الضالة التي ينشدون ، والحقوق التي يطلبون •

وكان من الطبيعي أن يستشهد الشهابي بقصائد الشعراء التي تدعو العرب لتحرير أمتهم وتحقيق وحدتهم في تلك الحقبة التي واكبت فجر انقومية العربية الحديثة • من هؤلاء الرواد ابراهيم اليازجي الذي قال :

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب

فقد طوى السيل حتى غاصت الركب

فيم التعلل بالآمال تخدعكم

وأنتم بين راحات القنا سلب

كم تظلمون ولستم تشعركون وكم

تستغضبون فلا يبدو لكم غضب

أما من الناحية السياسية فيرى الشهابي أن الثورة العربية للتحرر من نير الحكم العثماني كانت تجسيدا حيا لروح القومية العربية ولطموحات الانساني العربي بصفة عامة من أجل كيان قومي مستقل أصيل • فالقومية العربية ليست مرتبطة بأي زعيم عربي بصفة شخصية ، بل هو روح تسرى في كل العرب دون استثناء • لذلك يخطئ من يظن أن الثورة

العربية قامت على اكتاف الحسين بن علي الهاشمي وآله وحدهم ، فالحقيقة ان تلك الثورة كانت ثورة الأقطار العربية التابعة للول العثمانية ، وما من عربي استطاع أن يؤازر الثورة أو أن يلتحق بها إلا أقدم على ذلك عن طيبة خاطر . ذلك أن القومية العربية - والثورة في مقدمتها وطلبتها - تنبع من داخل الانسان العربي وتدفعه إلى انتهاج سلوك معين على أساس عقيدة فكرية مقتنعة بها تماما . لذلك تنذر بل تنعدم الحالات التي نجد فيها محاولات لفرض القومية العربية على الانسان من الخارج . ولعل هذا هو السر في استمرار الكيان القومي على الرغم من كل العقبات والمعوقات والاحباطات والصراعات التي تترصد به بين حين وآخر ، فإذا كانت القومية العربية تملك في داخلها قوة دفع ذاتية بهذه الحيوية والتجدد ، فمن السار علينا - نحن العرب - أن نتجاهل هذه الطاقة الخلاقة ونبحث عن طاقات مفتعلة واردة من خارج حدود الأمة العربية .

٤٤ - أنيس صايغ (فلسطين)

أضاف أنيس صايغ الى حقل الدراسات القومية العربية انجازات أكاديمية مستفيضة تعد من العلامات البارزة الراسخة على طريق الفكر القومي العربي . فمن كتبه على سبيل المثال (تطور المفهوم القومي عند العرب » عام ١٩٦١ ، « وفي مفهوم الزعامة السياسية » ١٩٦٥ ، و « الهاشميون والثورة العربية الكبرى » وغيرها . لكن مكانته بين المفكرين القوميين العرب تميزت بخاصية متفردة - الى حد ما - وهي اهتمامه بتطور فكرة القومية العربية في مصر ، ومن أهم دراساته في هذا المجال « الفكر العربية في مصر » عام ١٩٥٩ . وحتى في كتابه « في مفهوم الزعامة السياسية » تناول مواقف الزعماء المصريين من فكرة القومية العربية ، وكيف انجاز بعضهم الى صف الأتراك كما فعل مصطفى كامل ومحمد فريد . ومع ذلك وجد أنيس صايغ في محاولاتها دعما للمشاعر المرتبطة بالكيانات الوطنية والدعوات شبه القومية ، خاصة ان دعاة الحركات المختلفة في الوطن العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل الحالى حاولوا في نضالهم الاستعانة بمستعمر ضد مستعمر آخر ، كما حاول بعض الوطنيين المصريين - مثلا - الاستعانة بالعثمانيين ضد المستعمر البريطاني .

لكن حقيقة الوضع الذي كان سائدا آنذاك ، كانت تؤكد ان الشباب العربي تمرد على حكم السلطنة العثمانية عندما استشعر هويته العربية التي بدأ في بعثها رويدا رويدا في قالب سياسي ، فأخذ في تكوين الجمعيات والمنتديات التي كانت في أساسها ذات نشاط أدبي وثقافي ، لكنها مثلت في ذاتها اللبنات الأولى للحركة العربية . وكانت بيروت مسرح أولى الجمعيات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر . كذلك نجده « الجمعية العلمية السورية » التي لحقتها جمعيات أخرى في بيروت

ايضا ودمشق مثل « جمعية بيروت السرية » ١٨٨٠ التي اتخذت لنفسها نهجا سياسيا ، كما قامت « الجمعية الوطنية » في باريس ١٨٩٥ ، وجمعية « الشورى » في مصر ١٨٨٨ ، وجمعية « النهضة العربية » ١٩٠٦ .

ويرى أنيس صايغ أن الحركة القومية العربية في أوائل القرن العشرين اتجهت الى التعبير عن نفسها بشكل أكثر حدة وصراحة ، ونفضت عن نفسها ظلال التميز العنصرى والطبيعة الدينية ، وقامت نفسها على أنها حركة علمانية وسياسية تقوم على أن للعرب تاريخا وقضية مشتركة . فتشكلت جمعيات وأحزاب سرية وعلنية هي « الاخاء العربى » ١٩٠٨ و « المنتدى الأدبى » عام ١٩٠٩ و « العربية الفتاة » عام ١٩٠٩ ، و « الجمعية القحطانية » عام ١٩١٠ وجمعية « العهد » وكلها في الآستانة ذاتها ، وحزب « اللامركزية » عام ١٩٠٩ و « الجمعية الاصلاحية » في بيروت عام ١٩١٢ . وطالبت كلها بمزيد من الاستقلال للعرب ، لكن لم يطالب أى منها مطالبة محددة وصريحة بالاستقلال التام ، لذلك كان المحور العام لمخططاتها السياسى هو نوع من اللامركزية السياسية ، أما المحور العام لمخططاتها القومى فكان الاعتراف بأمة عربية واحدة ، ذات كيان قومى مستقل عن الاسلام ولكنه ليس منفصلا عنه سياسيا تمام الانفصال .

وكان مؤتمر باريس عام ١٩١٣ أفضل مظهر عبر عن التطور الجديد فى مسار الحركة القومية العربية ، فقد حضره أكثر من مائتين من المفكرين والساسة العرب ، ورأسه عبد الحميد الزهراوى من سوريا واشترك فى الاعداد له أعضاء جمعية « العربية للفتاة » فى باريس وحزب « اللامركزية » فى القاهرة . واكد أعضاء المؤتمر على ثلاثة أمور أولها أن العرب كلهم يشكلون أمة مستقلة ذات ماض خالده ومستقبل مرجو الخير ، وثانيهما أن حل المشكلة التي تجابه الأمة العربية هو نظام اللامركزية لا الاستقلال التام ، وثالثهما التأكيد على وحدة الأمة ووحدة المجتمع بمختلف عناصره .

ويعتقد أنيس صايغ أن بداية ما يمكن أن نطلق عليه « الفكرة القومية العربية » ترجع الى أواخر القرن الماضى وأوائل الحال . وقد نشطت هذه الفكرة بصفة خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى فى صورة دعوة وحدوية فى المشرق العربى على أساس مفهوم « الأمة » العربية ذات التاريخ المشترك واللغة المشتركة والمضير الواحد . وتمخضت هذه الدعوة عن حركة وحدوية يمكن اعتبارها الجنين غير المكتمل للحركة القومية العربية . وقد قامت هذه الحركة فى مواجهة حركة قومية أخرى هي الحركة الطوارنية ، ونتيجة لفتنان عرب المشرق ثققتهم فى قدرة الدولة العثمانية على الدفاع

عن بلادهم ضد أوروبا • وهو الرأى الذى يشترك فيه كل من ساطع
الحصرى وحازم زكى نسيبة مع أنيس صايغ •

لكن من الجدير بالملاحظة أن الحركة العربية فى هذه المرحلة كانت
منقسمة الى حركات استقلالية ضد المستعمرين الأجانب ، ولم يكن قادتها
وزعمائها بصفة عامة يربطون هذه الحركات بمضمون محدد • ولكنهم
أعربوا فى مناسبات ومواقف عديدة عن آراء سياسية واجتماعية مقاربة ،
وان حرصوا على فصلها أحيانا عن دعوتهم الوطنية من أجل الاستقلال •
لذلك يقول صايغ - « فى مفهوم الزعامة السياسية » : ان الحركة العربية
تميزت فى فترة ما بين الحربين بمفاهيمها المحافظة اليمينية ، بحيث حصرت
جهدا فى الحصول على الاستقلال السياسى دون أن تعنى بتطور المجتمع
من الداخل تطورا يحقق المساواة والعدالة الاجتماعية •

لكن الالتحام بين الاستقلال السياسى والمضمون الاجتماعى بدأ
بصورة منظمة فى أوائل الأربعينيات حين قامت أحزاب عربية سياسية
على أساس برامج تندرج فيها التطلعات الوحودية بالتطلعات الاجتماعية
نحو هدف قومى مكتمل النضج • وقبل ذلك التاريخ كانت بعض الأحزاب
القائمة بالفعل قد تحولت الى الفكرة القومية العربية ، فابتداء من ١٩٣١ ،
كما يقول صايغ فى « الفكرة العربية فى مصر » ، بدأ الوعي القومى
العربى يعبر عن نفسه فى تنظيمات سياسية فى مشرق الوطن العربى
(لبنان وسوريا والأردن وفلسطين) وغربه (تونس) ، ولكن تبنيها
للفكرة العربية كان فى الغالب نوعا من المناورات السياسية لاجتذاب
الجماهير فى أقاليمها المختلفة ، اذ أنها فصلت بين برامجها السياسية
واعتناقها للفكرة العربية • أما الأحزاب التى قامت دعوتها القومية على
مضمون اجتماعى سياسى محدد فلم تتبلور بوضوح الا فى الأربعينيات •

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية اشتد الحاح الجماهير العربية
فى طلب الوحدة مما دعا الحكومات الى انشاء جامعة الدول العربية كرمز
لهذه التطلعات ومحاولة للتعبير عن الاتجاه الجديد • لكن موقف دعاة
القومية العربية من الجامعة العربية لم يكن متسقا الى حد كبير ، ومع ذلك
كان الرأى الغالب بينهم هو قبولها كخطوة تمهيدية نحو الوحدة الشاملة
ورفضها رفضا باتا كبديل لهذه الوحدة ، ويقول صايغ فى كتابه
« الهاشميون والثورة العربية الكبرى » : ان القوميين انتقلوا فى
الخمسينات من فكرة جامعة الدول العربية ذات الرباط الضعيف الى فكرة
الوحدة الحقيقية ، كما انتقلوا من مطلب الاعتماد على القوة لتحقيق
الوحدة ، ومن عملية البحث عن يسمارك عربى يشرع السيف فى وجه

اعداء الوحدة ، الى مطلب اشتراط الوحدة برضى الشعب وإرادته المطلقة .
ولعل أنيس صايغ يشير بذلك الى ما حدث في تجربة الوحدة ١٩٥٨ التى
تمت على أساس الاستفتاء وجاءت ممثلة لارادة الأغلبية العظمى من أفراد
الشعب العربى فى مصر وسوريا ، أو لعل صايغ يشير الى ما جاء فى الميثاق
الوطنى المصرى فى عام ١٩٦٢ ، الذى قرر أن الوحدة لا يمكن - بل
لا ينبغي - أن تكون فرضا . . . فان القسر بأية وسيلة من الوسائل عمل
مضاد للوحدة .

ويجدر بنا أن نلقى بعض الأضواء السريعة على تحليل أنيس صايغ
لتطور فكرة القومية العربية فى مصر . فهو يرى استحالة تجاهل مصر فى
أى نظير للقومية العربية أو تطبيق لها على أى مستوى ويتتبع صايغ
العقبات التى وقفت فى طريق الفكرة العربية فى مصر منذ مطلع القرن
التاسع عشر : أى منذ حكمت أسرة محمد على مصر فى عام ١٨٠٥ وهو
الحكم الذى امتد الى عام ١٩٥٢ . وبرغم أن محمد على حاول إقامة وحدة
عربية فى المشرق العربى ، فان جنسيته الألبانية جعلته دخيلا على السلالة
العربية التى لفظته ، خاصة أنه كان يتكلم التركية ، وحاشيته من الأتراك
ومن الأجانب . لذلك تجاهل المصريين واعتبرهم مواطنين من الدرجة
الثانية ، وأبعدهم عن الوظائف الكبرى ، وأغلق المدارس فى وجه أبنائهم
حتى قبيل وفاته .

ويرى أنيس صايغ أن العرب الذين استوطنوا مصر فى ذلك العصر ،
والذين كانت أكثرتهم من سوريا ولبنان ، كانوا أحد المعوقات فى تأخير
ظهور الفكرة العربية فى مصر ، فقد عملت عدة جماعات فكرية منهم على
يلبلة الفكرة العربية : منها جماعة عملت للفكرة الإسلامية مثل محمد
رشيد رضا وأحمد فارس الشدياق وعبد الرحمن الكواكبي ، وجماعة
ثانية تأثرت بالقضية المصرية الاقليمية واندمج أصحابها فى المجتمع
المصرى وحل لواها جماعة منهم أديب اسحق وسليم نقاش الذى كان
أول من رفع شعار « مصر للمصريين » . ومنهم من دعا للقومية الضيقة ،
وللحضارة الفرعونية مثل داود بركات الذى اتخذ من جريدة « الأهرام »
منبرا للدعوة الى فكرته .

ويعتقد أنيس صايغ أن سعى مصر لإقامة الوحدة مع السودان فى
عهد الحديوى سعيد لم يكن من منظور قومى عربى ، بل كان سياسة
انعزالية اقليمية . كذلك اهتم اسماعيل بشئون السودان وإرسال
البعثات العلمية لكشف منابع النيل ، وحرص على إقامة وحدة نيلية .
ولكن الموظفين المصريين والأجانب أساءوا الى الشعب السودانى - كما

أساءوا الى الشعب المصرى مما أدى الى قيام ثورة المهدي التي لازمت ثورة
عرابى . ثم ألزمت بريطانيا مصر بسحب القوات المصرية ١٨٨٤ ، الى أن
أعادت فتح السودان بجيش معظمه من المصريين وباسم خديوى مصر
ثم كان وفاق ١٨٩٩ لتبرير المشاركة فى الإدارة . وكان حاكم السودان
العام بريطانيا بصفة دائمة وكل معاونيه من الجنسية نفسها . أما
فى مصر فيقول أنيس صايغ فى كتابه « الفكرة العربية فى مصر » :

« رسخ الإنكليز أقدامهم فى مصر منذ اليوم الأول لوطول تلك
الأقدام أرض مصر .. ألغوا الجيش الوطنى وأسسوا جيشا صغيرا فقيرا
وقليل السلاح والتدريب والنظام ، وإلقتادة فيه بأيدي الإنكليز وألغوا
القوانين والأنظمة القديمة ووضعوا رقابة شديدة على المالية ، ونصبوا عليها
مستشارا إنكليزيا .. وألغوا الدستور القديم وأبدلوه بنظام لا يترك
للشعب حرية .. وسلبوا نفقات جيش الاحتلال من ميزانية الدولة
فأفلست .. وانتزعوا من مصر حقوقها فى السودان .. خلقوا طبقة من
الموظفين والسياسيين من أصحاب الضمان العفنة وعهدوا اليهم بالاستبداد
بأخوانهم الأحرار ، وعمموا اللغة الإنكليزية على حساب العربية ، وأحطلوا
برامج التعليم ومسحوا نظمهم ... وأوقفوا دروس التاريخ الوطنى » .

لذلك يرى أنيس صايغ أن الاحتلال البريطانى تسبب فى عزل
مصر عن البلاد العربية ، كما فرضت ظروف البلاد العربية الأخرى
وأوضاعها السياسية عزل مصر عن ركبها العربى الشامل بحيث ظن بعض
العرب أن لمصر كيائها الذاتى المستقل ، وهى لذلك خارج اطار القومية
العربية . وبذلك نظر العرب الى قضاياهم المصرية من وجهة نظر الاستعمار
الغربى الذى تلاعب بهم حيثما ومتى شاء .

وبرغم كل هذه الاحباطات التى جعلت مفكرين من أمثال طه حسين
ولطفى السيد ، وسياسيين من أمثال مصطفى كامل وسعد زغلول يصرفون
النظر عن القضية العربية ، فإن العلاقة العاطفية والوجدانية بين مصر
وغيرها من الأقطار العربية ظلت دافئة بل وساخنة فى أحيان كثيرة .
يقول أنيس صايغ فى كتابه « فى مفهوم الزعامة السياسية » ان زعيما
مصريا مثل سعد زغلول كان يتجنب القضايا العربية ، ويعلن صراحة
أنه لا جدوى لمصر فى تبني المسألة العربية وهى بعد تكافح من أجل
قضاياها الأساسية ، ومع ذلك فقد أعلن معظم العرب اقتناعهم به ،
واستلهموا جهاده ، وسار على نهج كفاحه ضد قوات الاحتلال والاستعمار .
هذا لأن صايغ يؤمن « بأن مصر قاعدة الوطن العربى سياسيا وحمائريا
ونفسيا وتكتيا وفتيا » .

هكذا تميزت نظرة أنيس صايغ الى مفهوم القومية العربية بالموضوعية العلمية الأمانة التي لا تنظر لا الى الصالح العربي العام ، وتنطوي كل الحواجز الاقليمية دون عقد أو حساسيات ، وتعتبر التقسيمات التي يعاني منها العالم العربي مجرد فواصل مصطنعة يمكن أن تزول بمجرد أن يتخلص جسم الأمة العربية من أمراضه القديمة التي يعاني منها . قد يطول الوقت قبل أن يكتسب هذا الجسم صحته وعافيته ، لكنه آت لا ريب فيه . هذا ما تؤكده الشواهد العلمية والأدلة الموضوعية التي أقام عليها أنيس صايغ كل دراساته وكتبه .

٤٦ - محمد سرور الصبان (السعودى)

محمد سرور الصبان من المفكرين القوميين العرب الذين جمعوا بين حياة القول والفكر وحياة الفعل والتطبيق . ونشاطه متعدد الجوانب بحيث شمل انجازات ضخمة فى مجالات الثقافة والفكر والادب والاقتصاد والسياسة والاصلاح وال عمران . وهو بلا شك من رواد النهضة الفكرية القومية فى المملكة العربية السعودية ، وعميد الرعيل الأول من الأدباء والمفكرين من أمثال عواد ومحمد سعيد العامودى ، وعبد القدوس الأنصارى، وأحمد إبراهيم النزاوى ، وحزمة شحاتة ، وأحمد قنديل وغيرهم . وهذا الرعيل الرائد ترك بصماته واضحة على فكر الأجيال التى أتت بعده وخرجت من نطاق الإقليمية المحلية الى آفاق القومية العربية كما نجد فى كتابات عبد الله عبد الجبار وحمد الجاسر وحسين سرحان وغيرهم .

ولم يضع محمد سرور الصبان نفسه فى خدمة السعودية ونهضتها فحسب ، بل نذر نفسه لخدمة العروبة وفكرها وثقافتها وأدبها . يقول عنه الشاعر السعودى إبراهيم هاشم الفلال فى كتابه « المرصاد » ان قلبه لم يتسع فقط لأدباء بلده ومفكره بل احتوى كل مفكرى البلاد العربية أجمع ، كما يصفه الكاتب السعودى عبد القدوس الأنصارى فى مقالة بمجلة « المتاهل » بأنه جمع بين السياسة والاقتصاد والفكر والادب فى توليفة لا تعرف الانقسام قبلاضافة الى دهائه السياسى وخبرته الاقتصادية العميقة العريضة فهو :

« أديب قبل كل شئ » ، يأنس الى الديوان الشعرى ، والكتاب التاريخى ، والمؤلف القديم والحديث ، ولا بد له بعد ذلك ومع ذلك من قرض شئ من الشعر ، الذى تلهج به الطبيعة الشاعرة الحساسة الصموت ،

ولا بد له مع ذلك من معالجة الكتابة الأدبية في شتى الموضوعات . ان هذا القلب الكبير فيه من كل زعامة طرفة ، ففيه من سعد زغلول ملا سنجاعته وحسن قصده وصبره وأناة ولباقته وفصاحته وحسن ادارته لدولاب الأعمال والنهوض بجلال الآمال ، وفيه من دماغ طلعت حرب اقتصادياته وعبقريته وطموحه وحماسته ، وفيه من شاعرية حافظ إبراهيم وطنيته وسمو معانيه ، وفيه من أسلوب مصطفى كامل روعته وتلهبه وإشراقه » .

وكان الصبان أول سعودي يدعو الى وحدة العرب ، وكان من أوائل الشباب الذي يشتعل حماسه وتأييده للثورة العربية الكبرى بقيادة الحسين في عام ١٩١٦ . فقد وجد أنه لا خلاص للعروبة الا بإعلان الثورة المسلحة على الدولة العثمانية التي وضعت الوطن العربي تحت نبرها خمسة قرون طويلة مظلمة . وشارك بالدراسة والقراءة والتحليل والاتصال بالناس والاجتماع بالرعييل الأول بهدف وضع ايدولوجية قومية للثورة العربية . كما كان من أوائل الذين أقاموا بناء الدولة في السعودية . على أسس قومية وعلمية . يتضح هذا في كتاب الكاتب السعودي عبد الله عريف « رجل وعمل » الذي دار مضمونه حول السيرة الذاتية للصبان . يقول المؤلف :

« عندما يجي» اليوم الذي يؤرخ فيه لحياة الحجاز في العهد السعودي فان صفحة خطيرة من صفحاته ستفرد - ولا شك - لحياة محمد سرور الصبان . ذلك أن تاريخ حياته الفكرية جاء مع تاريخ الصحوة الذهنية التي جاءت في حياة الحجاز عقب الثورة العربية الكبرى ، وما وليها من انقلاب سياسي تبعته حيوات اقتصادية وأدبية وإدارية ، وكان لمحمد سرور الصبان من التأثير في تلك الحيات الثلاث - وهي أظهر مظاهر نهضتنا - ما جعل منه قوة بارزة الأثر ، في كل حركة يراد منها دعم وانشاء مظهر يبين عن حيوية الأمة ، ويدل على مشاركتها الأمم في الميراث الانساني العام » .

ويقول الدكتور أحمد زكي أبو شنادي في تعليق له على كتابه عبد الله عريف ان الصبان :

« رجل عصرى ، وان يكن متزنا مثله ، فهو يؤمن بأن الأرض من يرثها من عباد الله الا الصالحون ، وهو يؤمن بأن المدنية الحديثة هي ملك للعالم بأسره ، وليست ملكا لشعوب معينة ، كما يؤمن بأننا ليست غريبة عن الأمة العربية ، التي حملت مشعل الحضارة عن الاغريق وزادته نورا وتألقا في أحلك الظروف ، فاذا طرقت هذه المدنية باب البلاد السعودية الآن قال الصبان مخلصا صادقا : هذه بضاعتنا ردت إلينا ،

ولم يعد من هذه المدنية شوائبها ، لأن هذه الشوائب علقت بمدنيات كثيرة من قبل ونفضها المصلحون نفثهم للغيار الذي لا يؤثر على الجوهر ذاته » .

ويغتم للشاعر المصري الكبير أبو شادي تعليقه بقوله : « ان الصبان علم ورائد في خلقه وسلوكه وآثمه ، وسيرته عظة وقادة لابناء العروبة في كل الاقطار ، وستبقى - كما هي الآن - مضربا للأمثال » .

ويرى الصبان أن الوحدة العربية هي الترجمة العملية للفخر بالوطن العربي ، فالامة التي تعيش على ماضيها وحده انما تعمل لتدهورها . ان مواجهة تحديات العصر لا يمكن أن تنهض على الفخر بالأجداد . في هذا المعنى يقول الصبان :

« الاعتزاز بالوطن العربي اليوم والافتخار به والدعوة اليه والتعارف مع شعوبه ، هو الامر العظيم الذي يجب أن ندعو اليه ، ونعمل له ، فان تيار الغرب الجارف ، وتكالب الأقوياء على الضعفاء ، تركا الشرق أمام خطر داهم ، لا يدفع الا بالتكاثر والتعاضد ، وتشكيل جبهة قوية باتحاده ازاء الأقوياء » .

والصبان دائم التطلع الى مستقبل العرب بعد أن تخلصوا من الماضي بكل ما فيه خير وشر . ويؤمن بأن العرب لن يصلوا الى آفاق هذا المستقبل اذا لم يتسلحوا بالوحدة والموضوعية والعلم والخلق وانكار الذات من أجل المصلحة العربية القومية . يقول :

« ايها الرفاق نحن اليوم على مفترق الطرق ، فاما سعادة دائمة واما شقاء واقع . لقد تخلصنا من ذلك الماضي على ما فيه من خير وشر ، وأصبحنا ازاء حالة جديدة ، وتطور عظيم ، اذا نحن لم نسر فيه على منهج قويم ، ويقدم ثابتة ، لا نأمن العثار ، ونسقط في هاوية لا مخرج لنا منها . ان البلاد تبحر في مرحلة لم تتعود السير فيها . وقد ألقت زمامها في أيدي قادتها ، وما هم سائرون » .

نريد الإصلاح ، الإصلاح في كل شيء ، ولكن لا اصلاح مع الرياء . لقد تعود قادتنا من أبناء أبنائنا أمورا أصبحت فيهم بحكم العادة طبعاً خامساً . هذه الأمور هي الرياء في كل شيء ، علم الاخلاص في القول وفي العمل ، الاغترار بالمظهر دون الجوهر ، السير مع المصلحة الذاتية ، وتضخيم المجموع في سبيلها ، العمل على انفراد ، التعصب للرأي الاقرب ، يضاف الى ذلك ضعف في العزيمة ، ونقص في الشجاعة الادبية ، وقصر

في الحالة الفكرية ، وغير ذلك ، فهل يرجى الصلاح من أناس هذه حالتهم ؟
لا ، وربي . . . »

هكذا كانت غيرة الصبان على الخلق العربي القويم ، وقد ضرب المنل بنفسه قولاً وعملاً ، إذ أنه يرى أن أكبر وأخطر آفة أصيبت بها الشخصية العربية تتمثل في الانفصال بين الأقوال والأعمال ، ولذلك افتقد الشباب العربي القوة الصحيحة في قاداتهم . إذ كيف يتخذ الشباب قوة من الذين لا يعرفون سوى الرياء والمظهر الحادع ولا نانية والتعصب والتقاعس وضيق الاتفاق ؟! من هنا كان حرص الصبان على مساعدة الشباب العربي وتشجيعه لخوض كل المجالات الحضارية ، فعلى يديه خرجت عشرات الكتب الإسلامية والعلمية والثقافية والأدبية ، وعشرات النواوين للشعراء العرب ، كما قام بتدعيم كثير من الصحف والمجلات في العالم العربي حتى لا تتوقف في منتصف الطريق .

وكان الصبان أول من نادى من أبناء الحجاز بتيسير اللغة العربية وقواعدها ، وطالب بإقامة مجامع لغوية في كل قطر عربي ، على أن يكون كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر . يقول الصبان في تصديره لكتاب « تهذيب الصحاح » :

« منذ ثلاثين سنة كنت أفكر مع زملائي الأدباء في مكة في إصلاح اللغة العربية ، وتسهيل قواعدها ، لأنني رأيت ما يعاني طلاب العلم من عنت ونصب ومشقة لا قبل لهم بإحتمالها ، وما يلقي الناس في القراءة من صعوبة تبعدهم عن قراءة الآثار العربية قراءة صحيحة لا خطأ فيها ، ولا لحن في أعراب الكلمات ، وطلبت إلى زملائي أن يدل كل منهم رأيه مكتوباً حول هذا الموضوع ، وهو يعد الموضوع الأول الذي يجب أن يبحثه العلماء والكتاب ، ويبدلون فيه خير الجهود ، حتى ينتهوا إلى جعل اللغة العربية سهلة في الحديث والكتابة ، ويهتدوا الطريق الذي يسلكه طالب العلم ، فيفضي به إلى القصحي تون كد أو إجهاد .

وأجاب كثير منه أجوبة ، جمعتها في كتاب سميته « المعرض » ونشرته مطبوعاً منذ ثمان وعشرين سنة .

وكننت أرى ، وما زلت ، أن تؤلف مجامع لغوية في كل قطر عربي . وتكون الصلة فيما بينها وثيقة ، ويكون كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر وأعماله وآرائه وأعضائه ، حتى يكون على علم بكل ما يدور فيه ، ويعقد مؤتمر عام يحضره رؤساء هذه المجامع وأعضاؤها ، أو أكثرهم . ويبحثون .

ما يريدون بحثه ، ويضعون القواعد التي يجب فيها الإجماع ، والخطوط التي يسرون عليها .

ويكون عمل هذه المجامع تسهيل قواعد العربية ، وحذف الفضول من كتب النحو والصرف ، مما يعقد على الطالب وغير الطالب - من الراسخين في العربية - لفنته التي يعبر بها عن تجاربه الشعرية ، وخوارطه وأحلامه وأمانيه ، ويكتب بها آذابه وفنونه وعلومه ، وتؤلف كتب النحو للطلبة ، ومرجع كبير للملصاء ، يتفق عليه من قبل المجامع اللغوية والعلمية ، ويتقيدون بما يؤلف في هذا الباب ولا يخرجون عنه ، ويعملون على نشره في كل بلد عربي .

وكان الصبان يرى أن وحدة اللغة والثقافة والتعليم ، ضرورة ملحة بالنسبة لكل العرب إذا أرادوا التمهيد للوحدة العربية الكبرى في المستقبل . لذلك كان رايه أن يسبق ذلك كله توحيد برامج التعليم في جميع الأقطار والتي تستخدم نفس اللغة . كما يؤمن الصبان بأننا إذا وحدنا برامج التعليم ، وجعلنا الثقافة العربية عامة مشتركة موحدة ، فإن اللغة التي يتخاطب بها الناس مسترقي ، وتتقارب اللهجات العامية التي يتكلم بها العرب في كل مكان ، تلك اللهجات التي يصعب فهم كثير من ألفاظها عند من لا ينطقونها - ذلك أن اللهجات العامية المحلية هي الترجمة العملية للتجزئة الإقليمية التي أصيب بها الوطن العربي . أما توحيد برامج التعليم ، ونشر الثقافة العربية ، والعناية بالصحافة ، فمن شأنه أن يقرب بين العرب ، وينهض باللغة العربية ، ويحد من سلاطان العامية ، وكل هؤلاء مما يعين على رقي الفصحى ، وإعادة السلطان أليها .

ويلقى الصبان على المدارس النحوية والنحاة تبعة تأخر اللغة ووقوفها وجمودها ، وعلى اللغويين تبعة وقفها عند الحدود التي تركها العرب الأقدمون ، دون أن يعملوا على تنمية الثروة اللغوية التي يعتبرها الصبان طاقة قومية معطلة ، فقد جمدها وأعقموها ، ثم إن أصحاب المعاجم الذين جاءوا بعد الخليل وابن دريد والأزهري والجوهري وغيرهم مشبوا على طريقتهم ، ونقلوا عنهم النصوص ، دون أن يلاحظوا التطور ويقوموا برصده وتحليله ، ومن ثم يضيفوا إلى المعاجم شيئاً جديداً . يقول الصبان :

« ولا وجود لمعجم عربي يجمع خصائص المعاجم كلها : إلا أنني أرى أن قيام المعجم اللغوي بالقاهرة بتأليف معجم كبير يكون « الجامع » لكل ما تفرق في المعاجم وإيجاد آلاف الألفاظ للمسميات الحديثة والمصطلحات الجديدة في العلوم والآداب والفنون ، وإضافتها إلى المعجم الكبير ، وملاحظة

التطور في معاني كثير من الكلمات ، وتعميم بعض القياس ، مما يعين على أن تفسر العربية الى الامام .

وتتجلى الروح القومية عند الصبيان في نوعية المضامين التي عالجهما في شعره ، فلم يقع شعره أسير دائرة الذات بحيث اقتصر على اجترار الأرواح والتفنى بالماضى والبكاء على الأطلال مثلما فعل كثير من شعراء جيله في أنحاء متعددة من العالم العربى ، بل انطلق في قصائده لكي يجسد روح العروبة وقيمها . ومعظم قصائده ديوانه « وحى الصحراء » يدور حول الأمة والشعب والمستقبل كما نجد في قصيدة « الى أبناء الهند » و « وطنى » و « قد يكون الأديب قائد جيش » التي كتبها بمناسبة مصرع عمر شاذلي صاحب جريدة « الفلاح » في طائفة كانت تلقى منشورات الملك حسين على مكة . حتى في قصائده التي تبدو لأول وهلة عاطفية ذاتية رومانسية نجده يتخذ من ذاته محوراً للذات الإنسانية بهدف تحديد موقف الانسان العربى من عصره وأمتة ، مثلما نجد في قصيدته « عاطفة النفس » التي يقول فيها :

لكننى فبرود ولست بأمة	من لى بمن يصغى لصوت شكائى
من لى بشعب نابى مستيقظ	يسعى لهمم وذائل العادات
من لى بشعب عالم متنور	ثبت الجنان وصادق العزائم
من لى بشعب باسل متحمس	حتى تقوم بأعظم النهضةات
من لى بشعب لا يكل ولا ينى	يسعى الى العليا بكل ثبات
ان البلاد بأهلها فجهلهم	تشقى وتلقى أعظم التكبسات
واذا توحدت الجهود لشورها	سعلت ونالت أرفع الدرجات

بهذا الأسلوب لم يكن محيد سرور الصبيان يفرق بين عاطفة النفس وعاطفة الوطن ، فكلاهما - في نظره - وجهان لعملة واحدة هي الوجود الإنسانى الكريم . ولئن يستعبد مجده الأمة سوى الانسان العربى وحده ، للانسان النابى ، المستيقظ ، العالم ، المتنور ، الباسل ، المتحمس ، الساعى لهمم كل المواقف والمقبات ، الذى لا يكل ولا ينى ، والذى يؤمن بأن وحدة الجهود العربية هي الدعامة الوحيدة للمستقبل العربى المشرق .

٤٦ - حسن صعب (لبنان)

حسن صعب من المفكرين القوميين العرب الذين ركزوا جهودهم في مجال تحديث العقل العربي حتى يستطيع العرب استيعاب أبعاد عصرهم المعقد المضطرب ومن ثم اللحاق به ومواكبته . وتلور معظم مؤلفاته حول هذه القضية كما نجد في كتابه « الوعي القائلدي » ، و « الاسلام وتحديات العصر » ، و « ثورة الطلاب في العالم » ١٩٦٨ ، و « تحديث العقل العربي » ١٩٦٩ ، و « نظرة جديدة للاتحاد العربي » ، و « الانسان هو الرأسسالم » ١٩٧١ ، و « الانسسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية » ١٩٧٣ .

يرى حسن صعب أن معركة الانسان العربي المعاصر ليست فقط مع قوى الضغط والاستغلال والتفرقة ، بل أيضا مع الثورة العلمية التكنولوجية التي تشكل بالنسبة له تحديا هو في حقيقته تحدي الامكانات التي تضعها هذه الثورة في متناوله للطفرة من دور التخلف الى طور التقدم ولتحقيق معجزة التحول من التخبط الحضاري البيهفائي التقليدي الى التحرك الحضاري الابداعي الحديث ، على أن يكون التخطيط سبيل تحويل امكان اليوم لواقع الغد ، على أساس من منهج علمي تجريبي مستقبلي يرفض تماما الانشغال بالقضايا الاسطورية أو السحرية أو اللاهوتية أو الجدلية التي طالما عانى منها العالم العربي ، وطالما عاقت مسيرته الحضارية .

« كان الانسان العربي رائدا في مجال الاعجاز الحضاري الذي شهده حوض البحر الأبيض المتوسط منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، واذا رسمنا شجرة نسب للأفكار والنظريات العلمية والادوات التكنولوجية الحديثة ، فان جذور الشجرة جذور عربية مشرقية ومشرقية ما بين وادي النيل ووادي

الفرات وما بين خليج البصرة ومضيق جبل طارق • وليس بمتعذر على من غرس الشجرة ان يشارك من جديد فى تعهد أغصانها وفى إنباع أنمارها •

وقد استطاع الانسان العربى أن يحقق الحرية السياسية والسيادة الوطنية فى النصف الثانى من القرن العشرين بعد قرون طويلة من التخلف والاستعمار • وهذا فى حد ذاته طفرة تاريخية من الطفرات التى عرفها العرب عبر تاريخهم الطويل • وتحدى الثورة العلمية التكنولوجية لنا هو تحدى تحويل الطفرة التحررية من وثبة سياسية الى طفرة علمية ، وتحويل الوجود العربى من مجال السفسطة الكلامية الى ميدان العمل التكنولوجى • وليس هذا بمسئحيل علينا • ولذلك يتحتم علينا أن نمحو من الأذهان بأسلوب عملى علمى أننا لا نفقه من الاعجاز الا وجهه الكلامى ، ولذلك لم يبق لنا الا اعجاز الدين وعجز العلم أو اعجاز القول وعجز الفعل •

ويستشهد حسن صعب بالتاريخ فيوضح أننا أبدعنا المعجزة العلمية فى العصور الوسطى التى لم تعرف فيها أوروبا سوى الاعجاز الدينى والعجز العلمى • وليس بعزيز علينا أن نبدعها من جديد فى الطور العصرى للاعجاز العلمى • ويقتبس صعب من كتاب « العلم الاسلامى فى ثقافة ومجتمعات الشرق الأدنى » للمؤرخ العلمى الكبير جورج سارتون هذا المقتطف الذى يبلور المعجزة العلمية العربية فى العصور الوسطى والذى يقول فيه :

« ان بوسع المؤرخ أن يتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما يتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية متصورا معنى واحدا للمعجزة فى الحالىن • ان الأشياء التى حدثت كانت خارقة الى درجة تجعل وصفها وصفا عقلانيا متعذرا ••••• ان معجزة العالم العربى لا تكاد تصدق ••••• وايس لها ما يشبهها فى كل تاريخ العالم الا معجزة استساعة اليابان للعلم والتكنولوجيا الحديثة فى عصر الميثجى • والمقارنة مفيدة لأن الحالتين متشابهتان تشابهها أساسيا ، لأن القادة الفكرين العرب فى العصور الوسطى أدركوا حاجتهم لعلم اليونان بنفس السرعة التى أدرك بها القادة اليابانيون حاجتهم منذ جيلين للعلم الأوروبى • وكان لدى الفريقين الارادة والطاقة الروحية التى تملو الصعوبات التى لا تقهر • ولم تكن لديها الخبرة الكافية ولا الصبر اللازم للتوقف لدى الصعوبات والتخوف منها • فانطلقوا فى الطريق الجديد ، وتصوروا كل شئ فى متناولهم لانهم لم يكونوا يتصورون صعوبته » •

وهذه السابقة التاريخية الحضارية تؤكد إيمان حسن ضنحب بأن المعجزة العلمية العربية ممكنة التحقيق كما تحققت من قبل في العصور الوسطى . والشرط الأول لتحقيق المعجزة الحديثة هو الشرط نفسه الذي أدى الى تحقيق معجزة العصور الوسطى ، وهو الذى نوه به سارتون . انه تحرك طاقة الانسان النفسية والروحية وانطلاقها انطلاقاً جديداً ابتكارياً ابتداءً خلافاً . وفي العصر الحديث تنبع هذه الطاقة من الايمان بقدرة الانسان الخارقة على أن يعرف الحقيقة وعلى أن يعرف الطبيعة وعلى أن يعرف المجتمع ويكتشف قوانين وجودها وظواهر حركتها ، ثم ينظمها تنظيمًا جديداً في سبيل التقدم والخير الانساني العام .

والخوارق الحديثة خوارق انسانية علمية تكنولوجية . وهي خوارق يخطط لها الانسان مع الانسان في سبيل الانسان منقاداً حكمة الله الذى خلقه ليعبد هو خلق الكونين الطبيعى والاجتماعى . والثورة العلمية التكنولوجية هي آلة الانسان العربى ومنهجيته الأولى لاعادة خلق كونه الطبيعى والاجتماعى . انها آلية ومنهجية غير كافية ولكنها ضرورية . انها يمكن أن تهلك الانسان وأن تسعده ، وأن تقضى الكون أو تجده ، وأن تقسد المجتمع أو تصلحه . وعلى الانسان العربى المندفع بطاقة روحية جديدة ، والملتزم بقيم انسانية جديدة خلاقة ، أن يوظفها للاسعاد لا للاهلاك ، وللتجديد لا للافتاء ، وللإصلاح لا للافساد .

واذا بدت اليوم روائع هذه الثورة العلمية التكنولوجية ، وعلى قمته الريادة القضائية ، احتكاراً للأمريكيين والسوفييت ، فان الريادة الجوية بدأت أيضاً احتكاراً ، ولكنها سرعان ما أصبحت مشاعاً بين جميع البشر . وبفضل شيوعها المتزايد ونموها المطرد يرى حسن ضنحب أن هذه الثورة الشاملة تضع في متناول الانسان العربى إمكان تغيير الأرض العربية وتحويلها من صحراء جرداء الى واحة خضراء ، واستثمار البحار العربية بحيث تصبح مصدراً للثروات بدلاً من مجرد مصبات للنفايات . وتحويل الطاقة البخارية والمائية والكهربائية والبيترولية الآخذة في النفاذ الى طاقة شمسية لا تنفذ . واستغلال باطن الأرض واستخراج ما به من ثروات مائية ومعنية جديدة .

كل هذه التغيرات والتحولات والطفزات الاعجازية التى كان ينتظر انسان ما قبل الثورة العلمية التكنولوجية أن يصنعها السحر أو الفجر أو القدر أو الطبيعة لا ينتظر انسان الثورة العلمية التكنولوجية أحد . ليصنعها له أو ليمن بها عليه ، ولكنه يصنعها بنفسه ولنفسه . والانسان العربى هو انسان الثورة العلمية التكنولوجية بالقوة والحاصرة ، وفي

قدرته أن يصبح انسانها بالفعل والمشاركة ، اذا ما قرر أن يصنع قدره بنفسه ، وأن يصنع نفسه بنفسه ولتفسيه .

وبصر حسن صعب على أن هذا : لتحرك الارادى الواعى التخطيطي في اتجاه الثورة العلمية التكنولوجية هو أهم ما يتحدى الانسان العربي . انه التحرك نحو صناعة كونه الطبيعي والاجتماعي صناعة جديدة ، لأن الصناعتين متلازمتان ، لا تستقيم احدهما بدون الأخرى . فالكون الطبيعي العربي كونه صحراوي . والكون الصحراوي كونه البداوة أى كونه التخلف . ولم يبدع العربي في الماضي الا متخركا من البوادي الى الحواضر أى متطلقا من البداوة الى الحضارة أى من التخلف الى التقدم . وليست الصحراء بداوة العيش فحسب ولكنها بداوة النفس والعقل والفكر . وما دامت الصحراء الحيز الكوني العربي الأكبر ، فإن الكيان العربي ، وكيان العربي مهدد بأن يظل بدويا أى متخلفا مهما بلغ الأخذ وتضاعف الاقتباس عن حضارات الآخرين أو من الحضارة العالمية الحديثة . ولذلك لا بد أن يقتصر التحول من البداوة الى الحضارة أو من التخلف الى التقدم بالتحول من البوادي المقيمة الى الحواضر المتحضرة . والثورة العلمية التكنولوجية تضع هذا التحول في متناول الانسان العربي كما وضعت في متناول الانسان الأمريكى والسوفيتي في الصحاري الأمريكية والآسيوية .

وليس على العربي الا أن يعي حقيقة ما جرى في الاوطان الأخرى ليستحدث منها ما يناسب وطنه . وليس صحيحا أنه ، وهو صانع الحضارة الأول ، يعجز عما قدر عليه الآخرون . وعليه أن يكسر طوق العجز الذي يحاول أن يفرضه عليه الامرائيليون والاستعماريون . فقد كسر العقل العربي هذا الطوق خارج وطنه بمشاركته الخلاقة بأحدث المبتكرات العلمية والتكنولوجية . وبدأ يكسره داخل وطنه بالبوادر الأولى للتخطيط والتصنيع والاختراع وبوصمه هو وحده أن يجعل البوادر التي تبدو استثنائية قواعد سلوكية جديدة لوجوده الجديد وفكره الجديد ولوطنه الجديد ، وذلك اذا ما تحرك بروح جديدة وطاقة جديدة ورؤيا جديدة .

وبصرف النظر عن كل الثروات الزراعية والمعدنية التي يتمتع بها العالم العربي ، فإن أهم ثروة يملكها هذا العالم هو الانسان العربي نفسه . ولذلك يجب أن نضع في أذهاننا أن الثورة العلمية التكنولوجية هي ثورة التفتح الانساني الكامل . ان تنمية الانسان ، وتهد مواهبه ولاذكاء طاقاته الابداعية ، أى أن الانسان كفاية في حد ذاته هو الذي

أصبح الوسيلة الأشد فعالية لتوليد القوى الانتاجية للمجتمع والحياة
الانسان . فهذا الانسان المنشود لذاته والمتفتح تفتحاً كاملاً هو وحده
الذى يستطيع أن يشارك فى صنع الثورة العلمية مشاركة خلاقة ، أو
أن يتكيف معها تكيفاً ابداعياً . والجامعة هى مصنع هذا الانسان . ولكنها
المصنع المتقدم بسرعة هذه الثورة الخارقة أو المتخلف عنها . ومن هنا
كانت ضرورة تشكيل كيان الجامعات والمعاهد العليا فى العالم العربى
حتى تعمل على تخريج الانسان العربى القادر على مواكبة ثورة العصر
العلمية . وبالطبع فان ما يقال عن الجامعة ينطبق بالضرورة على كل مراحل
التربية والتعليم .

ونظريات للتنمية الحديثة تعود بالتنمية الى حيث يجب أن تبدأ :
الانسان . وهى انطلاق بالتنمية الى حيث يجب أن تنتهى : الانسان .
وهذا الانطلاق من البداية الى النهاية يخضع للمنهجية العلمية الاحصائية
التي تؤكد أن الفقر الحقيقى ليس فى الحرمان من رأس المال أو الصناعة
أو التكنولوجيا ، ولكنه الحرمان من المعرفة ، ومن التربية ، ومن التدريب .
التكنولوجى وغير ذلك من العناصر التي تعتبر الطريق الأول للتحرر من
أى حرمان . ولذلك قد يصبح رأس المال أو الصناعة أو التكنولوجيا بلا
جدوى ما لم يتوفر أهم رأس مال ، وهو الانسان القادر على توظيفها والاستفادة
منها . وهذا يعنى أن الانسان العربى هو الوسيلة لتحقيق الثورة العلمية .
التكنولوجية وهو فى الوقت نفسه الغاية منها . وإذا استطعنا تحقيق هذه
المعادلة بين الوسيلة والغاية فاننا نكون بهذا قد وضعنا اقدامنا على بداية
النهضة العربية الجديدة .

٤٧ - محمد محمود الصياد (مصر)

كان محمد محمود الصياد من أساتذة الجامعة الذين لهم فضل الريادة في ادخال مقررات القومية العربية والمجتمع العربي في مناهج الدراسة الجامعية في مصر منذ أكثر من عشرين عاما . ومن ثم شجع كل الدراسات التي تلور حول هذا الموضوع الحيوى الذى يعالج مستقبل الأمة العربية في أخطر صوره ومظاهره . وعلى سبيل تكتيف وبلورة الدراسات المتعددة السابقة فيما يشبه النظرية المتكاملة أو النظرة الاستراتيجية الشاملة . أصدر الصياد فى عام ١٩٧٢ دراسته القيمة « الأمة العربية : الأرض والناس » ، حاول فيها الكشف عن شخصية الأمة العربية كمحصلة نهائية للعوامل المختلفة التى تشكل البيئة الجغرافية والاجتماعية التى تعيشها . وتأتى فى مقدمة هذه العوامل الأرض التى تمتد متصلة ، فلا تقوم بين أجزائها حواجز تعوق الحركة ، مما يساعد على اختلاط العناصر العرقية والحضارية ، وامتزاجها بعضها ببعض لتشكيل الكيان القومى للإنسان العربى بالصورة التى عليها الآن ، واكساب الأمة العربية شخصيتها المتميزة وحضارتها ذات الطابع الخاص .

وقد حرص الصياد على عرض الثروة البشرية والموارد الاقتصادية التى تتمتع بها الأمة العربية ، وتناول عناصرها وجوانبها بالتحليل والتوضيح ، وكشف عن العقبات التى تقف فى طريق نموها واستغلالها ، وتعوق الأمة العربية عن مواكبة التطور العالمى ، واحتلال مكانتها اللائقة بها فى الجماعة الدولية . وفى الفصل الأول عاد بالشخصية العربية الى جذورها الأولى وكيفية نشأتها ، والعوامل المشتركة التى شكلتها مثل اللغة والتاريخ والعقيدة الواحدة . ثم ينتقل فى الفصل الثانى الى الملامح

العامة للوطن العربي ، وحدوده الواضحة ، وبيئاته المتعددة ، وموقعه الجغرافى وأثره ، وفى الفصل الثالث يعالج الصياد الثروة البشرية الضخمة التى يمتلكها الوطن العربى . ويدور الفصل الرابع حول البناء الاقتصادى للأمة العربية فيتناول الثروات الزراعية والحيوانية والمعدنية ، ثم السمات الهامة العامة للاقتصاد العربى وكيف أنه اقتصاد مواد أولية ، واقتصاد محصول واحد ، واقتصاد يسيطر عليه رأس المال الأجنبى ، وبالتالي فهو اقتصاد تابع . وفى الختام يقدم الصياد استراتيجة متكاملة لعلاج هذه الأوضاع الاقتصادية .

والدليل على أصالة القومية العربية أنها احتفظت بكيانها المتميز على الرغم من اختلاط العرب بأجناس شتى بطول تاريخهم الحضارى العريق . لقد كانت الأرض العربية دائماً منطقة عبور والتقاء فاختلطت فيها العناصر وامتزجت الثقافات ، لذلك يرى الصياد أن حكاية النقاء العرقى فى الوطن العربى أو غيره من وجهات العالم المعاصر هى حديث خرافة للتسليية أو الاثارة فقط . أما العلم والتاريخ فيقولان شيئاً مختلفاً تماماً : لقد انصهر فى الأرض العربية عديداً من العناصر فكانت أمة لها شخصيتها المتميزة ، كانت وحدة المكان هى العامل الأول الذى ساعد على تبلور هذه الشخصية ثم قوى من كيانها وحدة اللغة ، ووحدة التاريخ ، ووحدة المصالح الاقتصادية ، ووحدة المصير ، ثم وحدة الدين الى حد . ومع هذه العوامل الرئيسية عوامل أخرى ثانوية تعمل من يوم الى آخر على تقوية العوامل الأساسية وتأسيس جذورها .

أما عن وحدة اللغة وضرورتها القومية الملحة فيقول الصياد :

« ليست اللغة مجرد مجموعة من الأصوات المصطلح عليها للتعبير عن رغبات الإنسان ، وليست هى مجرد أداة لنقل الأفكار أو المعانى ، وليست هى مجرد تراث يحفظ لنا ما أبدعه الأسلاف من فنون ومعارف ، وليست هى مجرد مقتطفات من أدب الجلود تدرس وتحفظ ، وليست هى مجرد مرآة تنعكس فيها آمالنا وآلامنا ومشاعرنا . ليست اللغة مجرد هذا أو ذاك ، بل إنها كل هذا وكل ذاك ، بل هى فى الواقع أكثر من هذا وذاك . إنها شئ يتعلق بالوجود الروحى للإنسان فهى رمز الوحدة الروحية بين الناس » .

ويطبق الصياد هذا المفهوم على اللغة العربية فيوضح أنها ما زالت أهم العوامل الفعالة فى توحيد العرب . أنها لا تزال العامل المشترك الأول بين الأقطار العربية جميعاً بصرف النظر عن اللهجات المتنوعة ، فالعرب فى اليمن والعراق ولبنان والسودان والمغرب كلهم يفهمون

العربية ، ويطربون للشعر العربي . ويرددون الأمثال العربية . انهم بهذه اللغة يتعبدون اربهم وان اختلفت الأديان والمذاهب . وبالغريبه يعبرون عن عواطفهم ومشاعرهم حيا وكراهية . وبها يحلفون آيائهم ويعقدون عهودهم ، انها أول شيء يسمعه الطفل العربي عندما يولد دون أن يفهم من أمر نفسه أو من أمور الناس أى شيء ، وعى آخر ما يردد على قبره حينما يسبحى فيه ، ومهما اختلف العربي عن أخيه العربي فى لون بشرته أو فى حالته الاجتماعية أو فى مستواه الثقافى أو فى بيئته الاجتماعية أو فى مذهبه الدينى ، فانهم جميعا يطربون لسماع القرآن من مطرب مجيد وللشعر الجيد والغناء الرقيق . وغنما قام بعض الناس يدعو الى الفرعونية فى مصر أو الفينيقية فى لبنان فانهم لم يروجوا لدعوتهم بلغة الفراعة أو بلسان الفينيقيين بل بالعربية كتبوا بحوثهم وبها القوا خطبهم فى المحافل والندوات .

اما التاريخ العربى فيوضح الصياد أنه حقيقة حية فى ضمير جماهير الأمة العربية ، وربما لا يوجد شعب يعيش تاريخه الماضى كما يعيش الشعب العربى ، بل وقد أسرف العرب أحيانا فى تعلقهم بماضيهم حتى كاد يتملظهم عن مستقبلهم ، وكان مرجع هذا الى ما أصاب الأمة العربية من تخلف وانحيار فى حياتها السياسية والاجتماعية منذ سقوط الخلافة العباسية فى الشرق وطرد العرب من اسبانيا الى الغرب ، ومن ثم لجأوا الى التاريخ كوسيلة للهرب من حاضرهم البائس اليأس ، وقد ندد بهذا الاتجاه كثير من الكتاب والشعراء العرب المحدثين ، ونبهوا الى أن التاريخ يجب أن يكون قوة تدفع الى الأمام لا ثقلا يجذب الى الوراء ، فان وحدة التاريخ ليست مجرد نظرة الى الماضى فحسب ، بل انها تمتد الى المستقبل حتى تشمل وحدة الهدف والمصير . لذلك يجب القضاء الفورى على الانحرافات الناتجة عن رواسب الخلافات فى الماضى القريب أو البعيد ، كما يجب التخلص من كل الاتجاهات الشعبية والانفصالية التى كان من ورائها تجزئة الوطن العربى على يد الاستعمار .

ويرى الصياد أن ثمة عامل ثالث يؤلف بينه أقطار الوطن العربى وهو تشابهها بصفة عامة فى العقلية والمزاج والتكوين النفسى . فالعربى لا يختلف كثيرا عن أخيه العربى فى نظراته الى مشكلات الحياة المتنوعة ، وفى استجابته للمؤثرات الخارجية ، ومواء كان ذلك العربى مسلما أو مسيحيا أو على أى دين آخر فهو لا يختلف عن أخيه فى نظراته الى أمور مثل كرامة الفرد والمجهود البشرى والاحساس بالوقت . ورعاية المرأة . ولا يختلف العرب فيما بينهم حول معانى مفاهيم كالكرم والاخلاص والشفقة والرجولة واحترام الجار وغيرها من القيم الاجتماعية التى هى

التعبير العمل عما يخلق في ضمائرهم . وهذا ما يعبر عنه « بالطابع القوي للأمة » وهو أساس مهم في بناء المجتمع وتعزيز كيانه .

وبالإضافة إلى أن الوطن العربي وطن واضح الحدود ، فإنه وطن متعدد البيئات أيضا . ففي هذا المحيط الواسع الذي تنبسط عليه رقعة الأراضي العربية كان لا بد أن تتفاوت أحوال المناخ وتباين ، ويؤدي هذا بطبيعة الحال إلى تعدد البيئات في الوطن العربي وتنوعها ، وهذا التنوع هو في الواقع من عوامل القوة في تكوين الوحدة العضوية للوطن العربي . فهناك إقليم البحر المتوسط في الشمال ويتميز بمناخه المعتدل المطر شتاء والجاف نوعا في الصيف ، ويليه نحو الجنوب الإقليم الصحراوي الذي يشغل الجزء الأكبر من الأراضي العربية والذي يتميز بقارية مناخه وبجفافه الذي قد يكون تاما كما في الجهات الصحراوية الحقيقية في أفريقيا ، أو بالجفاف شبه التام كما في مناطق الاستبس الصحراوية . ثم يأتي بعد ذلك المناخ السوداني الحار المطر في فصل الصيف ، فالمناخ شبه الاستوائي الذي يقتصر على مناطق محدودة في أقصى جنوبي السودان والذي يتميز بشدة حرارته على مدار السنة وسقوط المطر الغزير في معظم شهور العام . وفي الطرف الجنوبي الغربي من شبه الجزيرة العربية يسود مناخ شبه موسمي تسقط أمطاره في الصيف .

هذا التنوع في المناخ أدى إلى تنوع في الحياة النباتية حتى أنه يمكن أن يقال بصق أنه تكاد لا توجد غلة في العالم لا يمكن أن تزرع في جهة ما من الوطن العربي ، ولا شك أن مثل هذا التكامل في الانتاج الزراعي لو نظم على أسس سليمة لاستطاع الوطن العربي ككل أن يتمتع بنوع من الاكتفاء الذاتي لا يوجد في كثير من الدول الكبرى في العالم . فالبلاد العربية بملايينها العديدة حينما تصبح سوقا موحدة تؤدي للعرب جميعا أجل الخدمات ، فهي تتيح الغرض لرأس المال الجارم أن يتحرك ويثمر ، وتتيح العمل للأيدي المتعطلة فتحصل على الرزق الحلال ويرفع مستوى معيشتها ، وتقلل مما ينفقه المستهلك على ضرورياته فيبقى لديه فائض ينفقه في الرفاهية والتمتع بالحياة .

ولا يقتصر الأمر على الجانب الاقتصادي وحده ، بل يتعداه إلى الجانب العلمي والثقافي ، فالبلاد العربية بميزانياتها المتفرقة لا تستطيع واحدة منها أن تنفق في ميدان العلم وتطور التكنولوجيا ما تنفقه الدول الكبرى . أننا لسنا أقل نبوغا من غيرها ، بل لقد كان العرب هم سادة العلم يوم أن كانت أوروبا لا تزال في ظلمات الجهالة ، وما عطل قوانا المفكرة ذلك إلا عدم إتاحة الفرص أمامها لتعمل . والأعظم وجود المال الذي

يسر لها سبيل الابتكار والابداع ويجعلها قادرة على الاسهام فى المجال العلمى اسهاما دوليا لا اقليميا محدودا . وينطبق المنطق نفسه على انتاجنا الثقافى ، فان أى كتاب فى الوطن العربى لا يزيد ما يطبع منه على بضعة آلاف ، وان أى صحيفة عربية لا يزيد توزيعها على ربع المليون ، وذلك لاننا نعيش فى اقلية ضيقة الحدود ، ولا تمتد آفاقنا الى ما وراء هذه الحدود .

والوطن العربى كوحدة لا زال قليل السكان وان تكن بعض أجزائه ك مصر قد وصلت الى حد الانفجار السكانى . فالوصول الى أنسب السكان فى الوطن العربى انما يتطلب رفع الحواجز بين أجزائه ، وأن تنظم حركة السكان فى أنحائه ، ويتطلب أن تستغل موارده الطبيعية استغلالا أفضل من استغلالها الراهن ، فتربية الماشية واستغلال الأرض فى الانتاج الزراعى يزيد دون شك من انتاجية هذه الأرض فى المواد الغذائية أكثر من استخدامها فى الرعى المطلق . وان استخدام الآلات الزراعية الحديثة واستعمال الأسمدة بمختلف أنواعها ، وتحسين الدورة الزراعية ، واختيار أصناف البذور لأصناف التريبات ، واستنباط سلالات جديدة من النبات ، والقضاء على الحشرات الضارة ، ومقاومة الأمراض الفتاكة ، كل أولئك يؤدى الى زيادة الطاقة الانتاجية للأرض .

والصناعة بطبيعة الحال لا تنفصل عن الزراعة ، ذلك أنها وجهان لعملة واحدة هى : التقدم الحضارى . ولذلك يمكن للوطن العربى فى الوقت نفسه أن يتحول الى الصناعة بشرط أن يكون هناك تنسيق صناعى بين جهاته المختلفة فتتعمد الصناعات العربية بعضها البعض ، وتتكامل بدلا من أن تتنافس ، وسيمتص التصنيع عددا ضخما من السكان يعمل فى تحويل المواد الخام الى مواد مصنوعة ، وهذه تضيف إلينا موارد جديدة يمكن الاستفادة منها فى شراء ما ينقصنا من الحاجيات . لكن هذا يحتم أن يتخلص اقتصادنا الزراعى والصناعى من قيود التخلف التى تعوق انطلاقه . ان تنمية الانتاج لا تكون الا برأس المال ، ولكن رأس المال لا يتوفر الا بزيادة الانتاج وان تحرر الوطن العربى لا يتم الا اذا توافرت له القوة ، ولكن القوة لا تتوفر الا بتحرير الوطن العربى . انها اذن حلقة مفرغة ، وان ما نذكره ليس سوى مجرد أمثلة لنبين أن من الخطأ أن ننظر الى قوتنا البشرية من ناحية واحدة ضيقة ، بل الواجب أن نتناولها ككل تعمل أجزاؤه فى انسجام ، ويتوقف عمل العضو فيه على عمل العضو الآخر .

٤٨ - أحمد طربين (سوريا)

أحمد طربين من المؤرخين العرب المعاصرين الذين تتبعوا مسار الحركة القومية العربية في العصر الحديث ، فلم تكن دراساته مجرد سرد مسطح لأحداث التاريخ العربي مع تحليل الأسباب التي أدت إليها ، كما يفعل معظم المؤرخين التقليديين ، بل كانت دراساته بلورة لروح الوحدة العربية الكامنة في هذه الأحداث ، على الرغم من أن ظاهر الأحداث كان يوحي بالتمزق العربي سواء بفعل الضغوط الخارجية المثلثة في الانتداب والاحتلال والاستعمار أو بفعل التناقضات الداخلية الناتجة عن قصور في استيعاب روح القومية العربية وأبعاد المستقبل العربي . أما المؤرخ الذي يبعث عن فلسفة التاريخ كما يستنبطها من دلالات الأحداث ومعاني المواقف ففي استطاعته أن يضع يديه على منابع الوحدة العربية التي أثبتت أنها قادرة على الصمود والتصدي لكل التحديات المتتابة ، وذلك للعوامل التاريخية والحضارية العديدة التي جعلت منها حقيقة قائمة بصرف النظر عن التشويش الذي تحدثه الأحداث العابرة والمواقف الطارئة حولها .

يتضح هذا المنهج التاريخي في معظم كتابات أحمد طربين ودراساته . مثل كتابه « الوحدة العربية بين ١٩١٦ - ١٩٤٥ » الذي صدر عام ١٩٥٧ وكتابته « تاريخ قضية فلسطين » عام ١٩٥٩ . فقد أكلت هذه الكتب آثا من المستحيل دراسة القومية العربية كفكر خالص مجرد ليست له علاقة مباشرة بأرض الواقع التاريخي . فالأحداث هي التي تصنع الفكر ، والفكر هو الذي يصوغ الأحداث ويولدها من جديد وهكذا . وأى دارس لفكر القومية العربية وروح الوحدة العربية لا بد له من الانفتاح الفكري الموضوعي الكامل على أحداث التاريخ وشخصياته ومواقفه . فالقومية

ليست مجرد الانتساب السلبي الى قوم ، ولا مجرد الوعي الجزئي لفريق من العرب في بعض ديارهم بفعل ظروف خاصة ، بل هي عقيدة وحركة • عقيدة لها معالمها الظاهرة الثابتة وتشكل فلسفة التاريخ العربي المعاصر ، وحركة تحدد مسارات هذا التاريخ صوب المستقبل العربي •

يوضح أحمد طريخ أن الوحدة العربية كانت دائما الشغل الشاغل لعظم العرب في العصر الحديث ، لكنها لم تتحقق على الوجه المنشود نتيجة للظروف التي مرت بها وجعلتها تنحرف دائما عن مسارها القومي الكبير • وقد لعبت الشعوبية دورا خطيرا في اثارة النزعات الانعزالية واقامة الحواجز المغتصبة بحيث أصبحت الشكوك وسوء الفؤايا العلامة المميزة للعلاقات بين البلاد العربية على الرغم من كل الخصائص القومية التي تشترك فيها من المحيط الى الخليج • وقد شجع هذا التمزق الاستعمار البريطاني على التلاعب بفكرة الوحدة العربية لمصلحته بعد أن تأكد أن خطرها لا يهدد وجوده في المنطقة العربية • بل اكتشف أنه يمكن استغلالها كعملية امتصاص لكره الناس له بعد أن أصبح على وشك الانتهاء من قمع حركة رشيد عالي الكيلاني بالصراف عام ١٩٤١ ، واستغلال سوريا ولبنان ، وتصفية النفوذ الفرنسي بمنطقة الشرق العربي ، ولربط الدول العربية الخاضعة لنفوذها وغير الخاضعة لها ، بدائرة واحدة هي وزارة شئون الشرق الأوسط البريطانية ، حتى تتفرغ للحرب ، وحتى تطمئن الى ولاء الكتلة العربية لها ، لتحقيق مآربها بالمنطقة •

من هنا أوصت بريطانيا بفكرة انشاء جامعة الدول العربية ، وأعلنت على لسان وزير خارجيتها في مايو ١٩٤١ :

« انه يبدو طبيعيا وحقا أن تتقوى الروابط الثقافية والاقتصادية بين البلاد العربية ، والروابط السياسية أيضاً ، وأن الحكومة الانجليزية من جانبها لتقدم التأييد الكلي لأي مشروع ينال الموافقة العامة » •

كما ذكر الوزير في البرلمان بعد ذلك بعامين أن حكومته كما سبق لها أن أوضحت تنظر بعين العطف الى أية حركة بين العرب لتشجيع وحدتهم الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية • وهكذا أرادت بريطانيا أن تلعب لعبة الوحدة العربية عندما بدأت الدعاية النازية البالغة القوة في ادعاء عطفها على العرب ، وخرجت تصريحات زعماء النازية والفاشية في أوائل عام ١٩٤١ لكي تؤكد رغبتها في إقامة الوحدة العربية • في ٣٠ يناير ١٩٤١ - أي قبل ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق بثلاثة أشهر - صرح وزير خارجية ألمانيا النازية بأنه :

« لم يسبق لألمانيا أن احتلت أى قطر عربى ، وليس لها أى مطامح فى الأراضى العربية ، ووجهة نظرها هى أن العرب الذين يملكون تراثا ثقافيا قديما ، والذين أثبتوا كفاءتهم ونضجهم فى الإدارة والحرب جديرين بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ، وألمانيا تنظر بعين الاعتبار الى الاستقلال الكامل للأقطار العربية ، وحيث ان هذا لم يتحقق ، فان لهم الحق كل الحق فيه » .

وفى إبريل ١٩٤٢ تلقى فلسطين الرسالة التالية من وزير خارجية الحكومة الإيطالية وفيها يقول :

« اننى أريد أن أؤكد لكم الاتفاق التام مع الحكومة الألمانية ، ان استقلال وحرية الأقطار العربية التى تعانى الآن الضغط البريطانى من أهداف الحكومة الإيطالية كذلك . . ان الحكومة الإيطالية على استعداد تام أن تقدم للأقطار العربية فى الشرق الأدنى ، كل مساعدة ممكنة من أجل تحررهم واتحادهم ان كان هذا الاتحاد مما يرغبون فيه » .

هكذا لعبت دول الحلفاء والمحور لعبة الوحدة العربية ، كل يحاول ادعاء العطف على العرب ، وكان العرب فقدوا زمام المبادرة تماما ، ولم تعد لهم وظيفة سوى انتظار ما يحدث لهم من الآخرين ، وذلك فى أخطر قضية من قضاياهم القومية ألا وهى الوحدة العربية . ومع كل هذه السلبيات والاحباطات والثغرات استطاع الوعي العربى بقضية الوحدة القومية أن يمنح الجامعة العربية بعد انشائها كيانا مستقلا قوميا معاديا للاستعمار الى حد لم يكن متوقعا عند انشائها . فقد شاركت بفعالية فى حركات تحرير بعض الأقطار العربية على المستوى السياسى والاقتصادى ، أما على المستوى الثقافى والتعليمى والفكرى فقد كان أثرها أعمق بحيث منح الكيان العربى القومى شكلا حضاريا .

لكن قضية الوحدة العربية أعمق من وجود الجامعة العربية بكثير ولم يستطع العرب تحقيقها لأن أولياء أمورهم كانوا دائما من القوى العظمى التى تتلاعب بأخطر قضاياهم . هذا بالإضافة الى أن طلب الوحدة والسعى من أجلها كان مرتبطا فى أحيان كثيرة بأحلام الزعامة التقليدية على سبيل المثال كان الأمير عبد الله يعلم جيلا أن وضع إمارته تحت الانتداب البريطانى لا يتناسب مع تطلعه الى حكم سوريا . وهذا هو الدافع الذى جعله يطالب فى يناير سنة ١٩٤٢ برفع الانتداب . وهو يريد بذلك أن يسبق تدعيم الحكم الوطنى الجمهورى فى سوريا ، لذلك انهارت آماله عندما أسفرت الانتخابات عن تسلم الوطنيين الحكم هناك سنة ١٩٤٣ . وفى نفس هذه الحقبة ظهر مشروع اتحادى آخر وان كان قد تأخر قليلا

بسبب ظروف العراق الداخلية ، وهو مشروع الهلال الخصيب الذي قلمه نوري السعيد في ديسمبر ١٩٤٢ الى ريتشارد كيرى وزير الدولة البريطاني لشئون الشرق الأوسط ونشر فيما عرف بالكتاب الأزرق .

ويوضح أحمد طربين أن كلا المشروعين العراقي والأردني قدما لجهات بريطانية وكان ذلك اتجاها خاطئا من البداية لأنه ليس من المفروض أن بريطانيا هي المسئولة عن صنع الاتحاد العربي ولو استجابت بريطانيا لذلك يصح رأى القائلين بأن الاتحاد العربي أقيم لخدمة مصالح بريطانية . وإذا كان مشروع الهلال الخصيب يختلف عن سوريا الكبرى في أنه لا يدعو الى اندماج تام بين سوريا والعراق ، ولا يطالب بعرش دمشق كما فعل الأمير عبد الله ، وإنما يهدف الى اقامة اتحاد فيدرالى بين العراق وسوريا ولبنان وامارة شرق الأردن وفلسطين ، الا أن دوافع نوري السعيد في هذا المشروع تشبه الدوافع التي حركت أمير شرق الأردن في أنها تحقيق طموح الزعيم وأحلامه في توجيه فرع الأسرة الهاشمية في بغداد .

اما بالنسبة لقضية الوحدة العربية في مصر فقد اعتورتها سلبيات من نوعية مختلفة . فكان معظم الكتاب المصريين - قبل تكوين جامعة الدول العربية - يخلطون بين الرابطة الشرقية والرابطة العربية والرابطة النيلية . أما الاتجاه العربي فيوضح أحمد طربين أن مصر - في تلك الفترة - عرفته عنصرا من عناصر السياسة الحكومية لا نزعة من النزعات القومية الشعبية . كما كان معظم المفكرين المصريين يفضلون اقامة وحدة مصر والسودان (وادى النيل) أولا ، وكان الوحدة النيلية تتعارض مع الوحدة العربية ولا تواكبها . لكنه للحقيقة والتاريخ كان أغلب الكتاب والاساسة المصريين على وعى عميق بضرورة الوحدة العربية وبالوسائل التي تكفل تحقيقها لولا مؤامرات الاستعمار وضغوطه المتلاحقة لتحويل الوحدة العربية الى مجرد تكتيل للدول العربية حتى تكون جاهزة في خدمته وقتما وأيضا يشاء . ومع ذلك فهناك الجمعيات والهيئات التي تأسست في مصر في تلك الفترة للتمهيد للوحدة العربية .

في عام ١٩٣٨ تأسست « جماعة الوحدة العربية » من طلاب الجامعة المصرية وخريجيه ، وكان هدفها العمل للوحدة العربية باتحاد روحي وثقافي وأخوي من خلال نشر الروح الطيبة بين أبناء العروبة على أن يقوم شباب الجامعة بالتوسط الاوفر في تحقيق هذا الهدف ، وذلك عن طريق الرحلات والنشرات والمؤلفات . كما اهتمت بقضية فلسطين .

وفي عام ١٩٤١ تأسس « الاتحاد العربي » بهدف تجديد فكرة الوحدة وتركيزها في إيجاد اتحاد شغني بين الأقطار العربية . ونفى

ارتباط الفكرة وإقامة الاتحاد بتصريح ايدن وزير خارجية بريطانيا في ذلك الوقت ، وأن هذا التصريح لم يكن الا عاملا مساعدا ومشجعا للفكرة فقط . وأن اللغة العربية هي الأساس الذي اتجهت اليه الفكرة في مظهرها الحالي ، وبهذا أصبحت العامل الأساسى فى العروبة ، ولذلك وجهت الدعوة الى الشعوب التى تتكلم العربية من المحيط للخليج للاشتراك فى الاتحاد من أجل التقارب بين الأقطار العربية ثقافيا واقتصاديا .

وفى عام ١٩٤٦ تأسست « جامعة أدباء العروبة » من رجال الأدب والفكر فى العالم العربى فى القاهرة ، على أن يكون لها فروع فى البلاد العربية . وكانت تهدف الى تدعيم العلاقات الثقافية بين أبناء العروبة فى سائر أقطارها واستقلال الفكر العربى بخصائصه ومميزاته وتوحيد الأهداف والمثل القومية العليا لجامعة النول العربية .

كل هذا يدل على أن قضية الوحدة العربية كانت - بطريقة أو بأخرى - الشغل الشاغل لمصر ولغيرها من الأقطار العربية ، وذلك برغم كل السلبيات والمعوقات والثغرات والاحباطات والضعف الذى كان يمكن أن تقضى على أمل أية شعوب أخرى فى الوحدة . وتجربة الوحدة بين مصر وسوريا فى عام ١٩٥٨ - على الرغم من الانفصال فى عام ١٩٦١ - تدل على أن الأمة العربية لم ولن تفقد الأمل فى قضية الوحدة المصرية ، وأن المسألة مجرد مرور وقت معين - طال أم قصر - لحين تجمع كل العوامل الفعالة التى يمكن أن تصل بالمد العربى الى قمته وتحقق الوحدة المنشودة .

٩٤ - سليمان محمد الطماوى (مصر)

إذا كان سليمان الطماوى يعد من أبرز رجال القانون والادارة. والتشريع فى العالم العربى ، فإن جهوده الاكاديمية والدراسية لم تقتصر على هذا التخصص العلمى ، بل أثر أن يستفيد بهذه الخبرة العريضة والدراية الواسعة فى مجال الفكر القومى فآلف كتاب « التطور السياسى للمجتمع العربى » ١٩٦١ ، وكتاب « الوحدة الوطنية » ١٩٧٤ . فهو يرى أنه إذا كانت الأمة العربية قد استطاعت منذ أكثر من ألف عام ، وفى ظروف حياة العرب الأولى ، أن تجد الصيغة السياسية التى تلم شمل العرب أجمعين ، وتجعلهم أعزة فى ديارهم ، وحمة لمشعل العلم والحضارة للعالم أجمع ، فأحرى بنا نحن فى ظروفنا الحاضرة ، أن نجد صيغة مناسبة تخرجنا من واقع التجزئة الذى نعيش فيه - بما يتضمنه من مخاطر تصل الى حد افناء هذه الأمة ، وصهرها فى أمم أخرى أو تحويلها الى قلة تعيش غريبة فى وطن الآباء والأجداد - وتصل بنا الى بر وحدة سياسية شاملة ، تعيد الى الأمة سابق عزها ومجدها .

وينبى الطماوى الأمة العربية الى أنه إذا كان طريق الوحدة العربية واضحا ، فانه شاق وعمر . فلقد فرضت علينا الظروف الدولية أن نسلك الى الوحدة مبيلا سلميا . ولم يسجل التاريخ - فيما نعلم - وحدة سياسية كبيرة تمت بطريق سلمى ولكن ذلك لا يعنى استحالة هذا الطريق ، بدليل الوحدة السياسية الشاملة بين مصر وسوريا ، وخطوات الوحدة الجزئية التى تمت بعد ذلك . ولكن الطريق السلمى للوحدة ، إذا كان ممكنا فى ذاته فانه يتطلب جهودا شاقة ومستمرة ، لا تمل من تكرار أخطار التجزئة ، وتدعيم الفكر الوحوى وترسيخه على المستوى القومى ، لأن أعداء الوحدة لا يملون ، ولا يزالون يسخرون كل ما وصل

اليه العلم والتجربة للإبقاء على الحالة الراهنة في الوطن العربي ، لأنها البيئة المناسبة لتحقيق مآربهم .

وإذا كان أعداء الأمة العربية يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن الوحدة آتية لا ريب فيها ، فانهم يقاتلون معركة تمطيل لها ، وتأخير ليوم ميلادها .

وقد يتهاون البعض ولا يرى كبير خطر في أن تتأخر الوحدة بضع عشرات من الأعوام ما دام أمرها حتم وقدر ، لا سيما وأن الأمة العربية قد عاشت في واقع التجزئة أملا طويلا . لكن الطماوى يؤكد خطورة هذا التفكير : ذلك أن الوطن العربي يتفق الآن في ظاهرة واحدة ، وهي حالة التخلف التي تدفعه بسبب ما عاناه من استعمار طويل ، وإن كانت أجزاءه متفاوتة في درجة التخلف والتطور الاجتماعي التي وصلت إليها على النحو المعروف . ولو قدر لكل جزء من أجزائه أن يواجه التخلف الذي يعانيه بأسلوب خاص ، لترتب على ذلك تكريس لواقع الانفصال ، وربط لكل جزء من أجزاء الوطن العربي بعجلة كتلة معينة من الكتل ، وبنظام اقتصادي واجتماعي متباين ، بالنظر الى اختلاف ثقافات ونظم الدول الاستعمارية التي غلبت على أجزاء الوطن العربي ولو تأخرت الوحدة أكثر من اللازم لصار الطريق السلمي إليها أمرا مشكوكا فيه ، في حين أن قيام وحدة سياسية على قدر معقول من القوة ، في وقت مناسب ، من شأنه أن يخرج بالأمة العربية من واقع التخلف الذي هي فيه ، الى حالة التقدم التي هي جديرة بها ، في سهولة ، وبعبارة عن المخاطر المترتبة بها ، وفي ظل فلسفة اجتماعية تنبع من واقع بيئتنا وتاريخنا . وطروفتنا الاجتماعية ، وتبقى على هذه الأمة خصائصها المميزة ، وتمكنها من استئناف دورها في بناء الحضارة العالمية ، ذلك الدور الذي حال الاستعمار بينها وبين أدائه ودحا من الزمن .

ويعتقد الطماوى أن أكبر اساءة الى الوطن العربي ، أن تحول اعتبارات شخصية مؤقتة ، دون تحقيق الوحدة السياسية ، وقد نهيات ظروفها . ولذلك لا يجذب الطماوى تجسيم الأخطاء المنسوبة الى التجربة الأولى للوحدة . فالحقيقة أن الوحدة لم تنفض بسبب أخطاء داخلية ، بقدر ما انفصلت لأسباب خارجية . ومهما كانت الاستعدادات ، فإن كل وحدة جزئية حقيقية في الوطن العربي صوف تهاجم بلا هوادة . وذلك لا يعنى أننا نقتل من فائدة الدراسات والاعلانات التمهيدية للوحدة ، ولكن كل ما يريد الطماوى أن يلفت الأنظار اليه ، أن المبالغة في ارجاء الوحدة يجعل في طياته أخطارا أكثر مما تسببه وحدة تتم بشيء من العجلة . أننا لا نعرف ما تنكشف عنه الأيام ، في عالم تتحكم فيه

الاكتشافات العلمية ، ويزداد فيه القوى قوة ، والضعيف ضعفا . ان الوحدة العربية ليست مجرد وسيلة لدفع التخلف ، ولكنها في حقيقتها أهم أسباب البقاء للأمة العربية . ومن هنا كانت دعوة الطماوى الى تجنب المبالغة في التخوف من الأخطاء ، والاغراق في الدراسات والاستعمادات بما يؤدي الى عكس المطلوب ، ويدفع كل جزء من أجزاء الوطن العربي الى أن يسلك طريقا مستقلا قد يكون من غير الميسور له أن يعود فيه مرة أخرى .

ويستعرض سليمان الطماوى فى كتابه « التطور السياسى للمجتمع العربى » ثلاث مراحل تمثل تاريخ الوطن العربى فى هذا المجال وهى : مرحلة الدولة العربية الموحدة ، ومرحلة التفكك ، ثم مرحلة التقارب ومظاهره واحتمالاته المستقبلية . وبالنسبة للمرحلة الأولى يرى الطماوى ضرورة دراسة النظم السياسية التى عاشت فى ظلها الدولة العربية الأولى ، بغض النظر عن اختلاف الألوان التى اصطيفت بها تلك النظم باختلاف الظروف التى مرت بها . ذلك أن هذه النظم التى طبقت فى فترة طويلة من حياة الأمة العربية ، والتى امتدت بعض مظاهرها الى ما بعد الحرب العالمية الأولى ، قد طبعت الوطن العربى بطابع ما تزال آثاره ملموسة حتى الآن . ولنظم السياسية لابد أن تكون نابعة من خصائص البيئة حتى تستطيع الاستمرار ، ولذلك يؤمن الطماوى بأن فشل كثير من النظم التى أخذناها من الغرب فى الماضى ، إنما يرجع الى تجاهل هذه الحقيقة .

أما بالنسبة للمرحلة الثانية : مرحلة التفكك التى تشكل الوضع انسياسى الراهن للمجتمع العربى ، فإن الباحث سيجد مادة خصبة زاخرة بالتناقضات . فمن الدول العربية ما يأخذ بالنظام المطلق ، ومنها ما يطبق نظاما مقيدا من نظم الحكم . ومنها ما يأخذ بنظم عصرية حديثة ، وبعضها ما يزال يحتفظ بالأوضاع القديمة على الأقل من حيث الشكل . هذا فضلا عن التباين الواسع بين الدول العربية من حيث الأوضاع الاجتماعية والبنية الاقتصادية . والارتباط العضوى بين النظم السياسية وبين الأوضاع الاقتصادية أصبح من المسلمات فى الوقت الحاضر . وهذه التناقضات لها أسباب محلية ، ودوافع دولية ، ومن هنا كانت المهمة القومية الملغاة على عائق الفكر العربى فى تقصى الحقائق الكامنة وراء هذه التناقضات حتى يرى العرب أوضاعهم السياسية المختلفة على حقيقتها .

أما بالنسبة للمرحلة الأخيرة : مرحلة التقارب واحتمالات المستقبل ، فإن العمل بطريق سلمى على إعادة الدولة العربية الى سابق عهدها فى

صورة من الصور ، يشكل الهدف الاستراتيجي الذي يحتم على كل القادة والمفكرين العرب أن يصلوا اليه بطريقة أو بأخرى . ولا شك أن السبيل الى تحقيق هذا الهدف طويل وشاق ، لأن الدعوة الى الوحدة تنهض أساسا على الاختيار والاختناص . ولهذا فان الصورة السياسية التي من شأنها أن تحظى برضاء كافة أقاليم الأمة العربية يجب أن تتسم بالمرونة ، وتتوفر بركات الوحدة ، دون المساس بالاعتبارات المحلية التي قد يختلف فيها اقليم عن اقليم ، أو شعب عن شعب . ومن هنا كانت ضرورة تلمس أفضل الصور لاقامة وحدة سياسية بين أقاليم الأمة العربية .

زعم العقبات ذات الطابع الخارجي - التي تعمل جاهدة على عرقلة الوحدة السياسية بين الدول العربية - الاستعمار بذل أفقته المتعددة والصهيونية بكل مؤامراتها المستمرة ، ويضاف اليهما عاملان مساعدان ، نهما أنر أيضا في تعطيل قيام الوحدة ، وهما دواعي السياسة الدولية والتوازنات بين المسكرين الشرقي والغربي ، ثم استبعاد القوة كوسيلة لاتمام الوحدة السياسية . وهذه العوامل أو العقبات متداخلة في بعضها بعضا بحيث يستحيل معالجة احدها دون الاخرى . فالاستعمار مرتبط ارتباطا عضويا بالصهيونية ، وكلاهما يلعب دورا خطيرا في التوازن بين الشرق والغرب . وفي ظل هذه الظروف المعقدة المتشابكة يتحتم على القوميين العرب أن يسعوا لاتمام الوحدة السياسية على أساس الدعوة القائمة على الاقتناع فقط .

أما العقبات ذات الطابع الداخلي فيرجع معظمها الى الاستعمار ، فهي في الحقيقة دخيلة على مجتمعنا العربي الذي عاش قرونا عديدة متآلنا برغم كل شيء . ويقطع الطماوى بأن هذه العقبات التي يبرزها المفرضون من أعداء الوحدة السياسية العربية ، إنما هي عقبات مؤقتة ، لا تحتاج الى كبير جهد لزوالها ، لأنها ضد الطبيعة والزمن كقيل بها ، والدليل على ذلك أن كثيرا منها قد زال ، والباقي يمكن ببعض الجهد وحسن النية أن يزول .

ويحدد الطماوى مظاهر هذه العقبات الداخلية في اختلاف نظم الحكم في الدول العربية ، والتفاسات في حرية الحركة وإمتلاك عنصر المبادرة ، والشعوبية والطائفية ، وتباين الظروف الاجتماعية في الوطن العربي ، والتعارض الظاهري - الذي يوصى به المفرضون - بين المصالح . لكن كل هذه السلبيات العارضة تقابلها ايجابيات راسخة ممثلة في توافر مقومات الوحدة السياسية : وحدة اللغة ، ووحدة الجنس ، ووحدة

التاريخ ، والوحدة الروحية والدينية ، والوحدة الجغرافية ، والتقارب الاجتماعي . كما أن الوحدة السياسية لم تعد موضوعا قابلا للمجدل والاختلاف حوله ، لأن كل التجارب التاريخية التي مر بها الوطن العربي أثبتت أن الوحدة السياسية ضرورة قومية ، وسياسية ، وعسكرية . واقتصادية ، وروحية ، وإنسانية .

ويوضح سليمان الطماوى أن ما سبق أن ذكره لم يشب عن أذهان العرب المنصفين ، ولهذا فإن العرب ، حكاما وحكومين ، لا يجادلون فى ضرورة قيام الوحدة السياسية بين الشعوب العربية : نادى بها المفكرون والرواد فى الماضى وينادون بها الآن . بل إن الحكام أنفسهم لم يجلسوا بدا من التسليم بها . والخلاف بين طبقة الحكام - لا بين المحكومين - على الوحدة السياسية لا يرجع - على الأقل فى الظاهر - الى عدم إيمانهم بها ، وإنما لرغبتهم فى أن تتم الوحدة فى صورة معينة أو بطريقة معينة ، مما يكفل تحقيق مصالح اقليمية ضيقة أو شخصية زائلة .

ولذلك يحذر الطماوى فى كتابه « الوحدة الوطنية » - ويقصد بها الوحدة القومية - من أنه حينما تسلمت الى جسد الأمة العربية جرائيم الفرقة والضعف فى صورة شعوبية وعقائد غريبة على الفكر العربى القومى ، غلب العرب على أمرهم فى عقر دارهم ، وتقلصت دولتهم من أطرافها ، فأخرجوا من إسبانيا (الأندلس) بعد أن مكثوا فيها أكثر من سبعة قرون ، وبعد أن نقلوا الى أوروبا الحضارة والعلم والنور ، ثم تأمرت أوروبا على الأمة العربية ، فمزقتها شر ممزق ، ثم غرست فى قلبها إسرائيل لتغشى عليها القضاء الأخير ، ووضعت المخططات المدروسة للقضاء على عروبة أكبر جزء ممكن من أراضى العرب : فى شمال سوريا ، وفى شرق العراق ، وفى الخليج العربى ، وفى جنوب السودان وفى أطراف المغرب العربى الخ .

وكما أنقذت الوحدة العربية ، الأمة العربية من الدمار أمام الغزو التترى ، والغزو الصليبي ، فإنها لا تزال الحصن الحصين أمام مخططات أعداء العرب . ولهذا فإن أعداء الأمة العربية - بالرغم من اختلاف أهدافهم وأساليبهم - يجمعون على محاربة الوحدة العربية بكافة السبل والوسائل ، وخاصة بتحويل الفروق النوعية بين الأقطار العربية الى ثغرات ضعف وخلل فى البناء العربى ، بدلا من أن تكون مصدرا للخصوبة والتنوع والقوة . فالوحدة السياسية القومية لا تنال من ذاتية الأقطار العربية ، لأنها كلها أعضاء فى جسد الأمة العربية . فهى تلتقى

فى الخصائص التى تشكل الأمة ، لكنها تنفرد بخصائصها الذاتية التى تستمدّها من الوضع الجغرافى ، والتطور التاريخى والحضارى الذى تعرضت له . وإدراك هذه المعانى واستيعابها ، هو الذى يقوى الوحدة القومية ويقيمها على أساس من العلم والعقل ، لا على أساس العاطفة والانفعال وحدهما .

٥٠ - رفاعة رافع الطهطاوى (مصر)

كان رفاعة رافع الطهطاوى أول مفكر قومى عربى حديث حاول القيام بعملية انفتاح فكرى للثقافة العربية على الفكر الغربى . فلم تكن مهمته مجرد اقتباس من الفكر الغربى بل قام بتحليل الاتجاهات التى لمستها بنفسه فى الثقافة الفرنسية من خلال المفاهيم العربية التى تحتوى على المعانى والقيم ذاتها أو ما يشبهها ، حتى تكون قريبة ومحبة للقارىء والمتقف العربى . ولذلك جمع الطهطاوى فى فكره بين الأصالة والمعاصرة ، فلم يفلق ذهنه المتفتح فى مواجهة اجتهادات انسانية تنتمى الى حضارات أخرى ، وفى الوقت نفسه لم يلهث وراء هذه الاجتهادات والاتجاهات حرصا منه على هويته الأصيلة والخاصة به . وكانت اجتهاداته ، بطبيعة الحال ، تستمتع القيام بعملية انتقاء واختيار واعين ، وكان من الوعى العميق بحيث لم يشوه الفكر العربى أو الفكر الفرنسى ، بل أوجد بينهما قنطرة موضوعية تحمل فوقها اجتهادات الأخذ والعطاء . لذلك استطاع أن يحول إعجابه بالثقافة والسياسة الفرنسية الى مادة شاققة لمواطنيه من خلال بلورة جوهرها المنسجم مع الجوهر الفكرى للحضارة العربية .

من هنا كان كتابه « تخليص الأبريز فى تلخيص باريز » عام ١٨٣٤ كتابا رائدا بكل ما تحمله الريادة الفكرية من معان . وإذا كان هذا الكتاب يحمل كل ملامح المعاصرة الحضارية ، فإن الطهطاوى أصدر فى عام ١٨٦٨ كتابا يلقي الضوء على الأصالة الحضارية فى تاريخ المنطقة العربية ، وهو كتاب « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل » . الذى كان أول كتاب علمى حديث يؤلف باللغة العربية فى التاريخ القديم اعتمد فيه الطهطاوى على نتائج البحوث الأثرية والتاريخية حتى عصره .

وكان احساس الطهطاوى باللغة العربية كقاعدة حضارية وفكرية للقرنية العربية احساسا قويا وعمليا فى الوقت نفسه . ففى عام ١٨٦٩ أصدر كتابه « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » الذى كان أول عرض عربى حديث للنحو ، لم يؤلف بأسلوب المتن والشروح ، كما فعل معاصرو رفاعة بل هو كتاب تعليمى سهل العرض به جداول ايضاحية كثيرة على نمط الكتب الأوروبية فى النحو الفرنسى والنحو العربى . فلم يقتصر حماس الطهطاوى للغة العربية على الاشادة بعبقريتها ثم اضافة تعقيدات جديدة اليها كما أغرم بذلك الكثير من النحاة والشرح ، بل أراد أن يجعلها فى متناول الجميع ، لأن الانسان العربى لابد أن يجيد اللغة العربية عن حب وحماس .

لم يقتصر النشاط الفكرى للطهطاوى على تحديث الدراسات اللغوية بل توغل فى مجال التثقيف السياسى والاقتصادى والاجتماعى عندما أصدر فى عام ١٨٧٠ كتاب « مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية » الذى كان كتابا رائدا فى مجاله أيضا ، فيه نجد اقتباسات كثيرة من كتب الأدب العربى الى جانب مراجع ومعلومات استقاها الطهطاوى من الكتب الأوروبية . فالنهضة العربية - فى نظر الطهطاوى - لا تنهض على الحماسة والבלادة والعاطفة الساخنة ، بل تعتمد على الثقافة الشاملة والعميقة والواعية بمتغيرات العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

كما يرى الطهطاوى أن بناء الانسان العربى لا يتأتى الا بتربية عقله ونهذيب نفسه . لذلك أصدر فى عام ١٨٧٢ كتاب « المرشد الأمين للبنات والبنين » وكان أول كتاب عربى حديث فى التربية بصفة عامة وتعليم البنات بصفة خاصة ، اعتمد فيه الطهطاوى على الدراسات الأوروبية فى مناهج التربية المعاصرة له ، وضمنه اقتباسات كثيرة من المؤلفات العربية فى الدين والأدب ، وركز فيه أيضا على جوانب مختلفة من التربية السياسية والتربية الدينية .

وبالإضافة الى جهوده العملية فى حقل التربية والتعليم ، فقد كان الطهطاوى من رواد الصحافة العربية المعاصرة حين أشرف على التسم العربى بجريدة « الوقائع المصرية » التى كانت تصدر بالتركية والعربية فى آن واحد . كما أنشأ فى ١٨٧٠ مجلة « روضة المدارس » التى كانت تصدر نصف شهرية بإشرافه ، ونشر بها مقالات ثقافية كثيرة وفصولا جمعت بعد ذلك فى كنب مثل كتاب « القول السديد فى الاجتهاد والتقليد » ، و « رسالة البدع المتقررة فى الشيع المتبربرة » .

وريادة الطهطاوى فى ميدان الترجمة والانفتاح على حضارة العصر ليست فى حاجة الى تأكيد . يكفى أن نذكر قيامه بإنشاء مدرسة المترجمين (مدرسة الألسن) فى عام ١٨٣٥ . بل وبأشهر الترجمة ومدرستها بنفسه على أوسع نطاق ممكن ، وفى عام ١٨٣٨ قام بمراجعة ترجمة ونشر كتاب : « بداية القدماء وعداية الحكماء » وكان أول كتاب حديث ينشر باللفظة العربية فى التاريخ القديم . وفى عام ١٨٤٣ قام بترجمة ونشر كتاب « مبادئ الهندسة » وألحق به معجما للمصطلحات الهندسية . وفى عام ١٨٤٩ راجع ترجمة كتاب : « الروض الأزهر فى تاريخ بطرس الأكبر » . وفى عام ١٨٦٨ قام بترجمة وطبع قانون التجارة الفرنسى .

كانت مهمة الطهطاوى شاقة ومرهقة لأنه يجب ألا يضرب عن بالنا أنه ما ان أزف القرن التاسع عشر حتى كانت المسافة التى تفصل لغرب عن الشرق شاسعة جدا - لطول ما غفا الشرق - بحيث أصبح سد الهوة بين الجانبين ، من المهمات الضخمة الهائلة . فلم تكن تيارات الفكر الغربى الحديث قد مسته بعد ، وكان الى جانب هذا قد انقطعت صلته الحية بتقاليمه الخاصة العريقة . لذلك كان من الطبيعى أن تعتمد طليعة الرواد والوسطاء بينه وبين الغرب ، الى التحرك ببطء وحذر ، لشلا يفزع مواطنوها فيمهدوا اما الى النفور العنيف من الغرب والانفلاق فى مواجهته، أو الى الانفتاح الأهوج الانتحارى الذى لا تقلل نتائجه خطورة عن الانفلاق .

هكذا جعل الطهطاوى من مصر أول منطلق تسرب منه الفكر الغربى الى أنحاء العالم العربى ، وكان كتابه « تخلص الأبريز » ايذانا بهذا الانطلاق منذ عام ١٨٣٤ . فعندما يناقش مبادئ التحديدات الدستورية مثلا ، يسلم من بداية الأمر أن « أكثرها مما ليس فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله » ولكنه يعضى ، مع ذلك ، فى سرد عدة استشهادات مأخوذة من الآثار العربية الأدبية ، يؤيد بها المبادئ نفسها . وبذلك كان الطهطاوى رائدا للأسلوب الذى اتبعته بعد ذلك معظم الدراسات السياسية الحديثة ، والتى كثيرا ما نجد فيها مقاربة كلمة عمر الشهيرة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ » بكلمة جان جاك روسو فى مستهل كتابه « العقد الاجتماعى » : « ولد الانسان حرا فى حين تكبله القيود فى كل مكان » وكانت مثل هذه المقارنات تعقد بين المفاهيم الديمقراطية للحكومة ، والمبادئ القرآنية فى « الشورى » للتأكيد على أن مثل هذه المبادئ كحرية الرأى والفكر ، وحق مقاومة الحكام الظالمين، وكرامية الحكم المطلق فى جميع مظاهره وأشكاله ، إنما سبق وكان لها نظائرها فى حياة العرب وتقاليدهم .

وتتجلى ريادة رفاة الطهطاوى كأوضح ما يكون فى عينه الناقدة
التحليلية التى تناول بها الملامح السياسية السائدة فى فرنسا فى عصره .
فمن يترجم الوثائق السياسية كالميثاق الذى أعلن به الملك لويس الثامن
عشر عودته الى الحكم ، بل وضع تحليلا تقديرا للنظام السياسى الفرنسى
برمته ، فى ضوء تقاليده العربية الخاصة ، فقد جاء فى المقدمة التى استهل
بها ترجمة الميثاق (الشرطة) مثلا ، قوله :

« فيها (الشرطة) أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل ،
فلنذكره لك ، وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ، ولا فى
سنة رسوله ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من
اسباب تمييز المالك وراحة العباد ، وكيف انقادت حكاهم والرعايا لذلك
حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم وتراكم بناهم ، وارتاحت قلوبهم ،
فلا تسمح فيها من يشكو ظلما أبدا ، والعدل أساس العمران » .

هنا يتضح لنا كيف كان الطهطاوى متأثرا تأثرا خاصا بالنصوص
التي تحتم المساواة أمام القانون ، والاجراءات القانونية الصحيحة ، ومنها
المحاكمة على يد هيئة من المحلفين ، واستقلال القضاء ، وحرية الاعتقاد ،
وحصانة الملكية الخاصة طالما أنها لا تمس المصلحة العامة . وهو يؤكد
على الصفة الزمنية لا الالهية للشرائع الفرنسية ، ويصف بتفصيل دقيق
نظام التمثيل النيابى بمجلسيه (النواب والشيوخ) ، وقانونه الانتخابى
المعقد . انه يقدم صورة صادقة موضوعية محايدة ، ولكن بعطف ، عن
الطرائق والأساليب السياسية الفرنسية بلسان يفهمه مواطنوه العرب .

ان ريادة الطهطاوى الفكرية تحتم على الباحثين فى مجال القومية
العربية أن يتجنبوا الوقوع فى الخطأ الذى يؤدى بهم الى دراسة الفكر
العربى السياسى - ابتداء من القرن التاسع عشر وحتى الآن - باعتباره
نظاما مغلقا ، مستقلا عن التأثير الغربى . فلاشك أن المفاهيم الغربية
أصبحت تشكل جزءا لا يتجزأ من التقاليد العربية سواء على المستوى
الفكرى السياسى المجرى أو على المستوى التطبيقى من خلال المؤسسات
السياسية المنتشرة فى شتى أرجاء العالم العربى .

وإذا كان الطهطاوى قد أصر على إبراز أوجه الشبه بين التقاليد
السياسية الفرنسية والعربية ، فإن موضوعيته قد حتمت عليه أيضا
إبراز الفروق والاختلافات . فإذا كان الجانبان على وفاق تام عميق فيما
يتعلق بالمبادئ الأساسية ، وهى الحرية والمساواة والعدالة ، فإن الفروق
تكمن فى أن الفرنسيين جسدوا مبادئهم فى أجهزة تنفيذية تعمل على

تطبيقها ، كما تكمن فى وجود رأى عام نشيط يؤمن مراعاة تلك المبادئ ،
عندهم : أى أنهم استطاعوا - الى حد كبير - التخلص من الثغرة بين
الأقوال والأعمال ، بين النظرية والتطبيق ، بين المبدأ والواقع . وهى
الثغرة التى عانى منها العرب الأمرين بطول تاريخهم الحديث بصفة
خاصة .

ولعل أروع ما فى زيادة الطهطاوى الفكرية وغيره من الآخذين
بالمدينة الغربية الأوائل ، أنهم لم يكونوا فى موقف دفاع ، ولا تبرير ولا
دعابة ولا انهيار . اذ أنهم كانوا من الرواد الأوائل أيضا فى ادراك
الاطماع الخفية التى جاء الاستعمار الغربى ليحققها تحت ستار خادع من
الحضارة الحديثة . وكانت الصلات الفكرية والثقافية والحضارية التى
بدأت فى مثل ذلك الجو من الود والتفاهم المتمر قد تحولت بعد ذلك الى
نوترات وصراعات ناتجة عن السياسة الاستعمارية التى اتبعتها دول
الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر . وانتقلت علاقة الفكر والحضارة
بين العرب ودول الغرب من مرحلة المبادئ الانسانية والمثل القومية الى
مرحلة الصراعات والمدافع والأساطيل ، أى الى المناخ الذى لابد أن يصمت
فيه صوت الفكر .

وكان الطهطاوى رائدا أيضا فى موقفه من مفهوم القومية . فقد كان
الوعى السياسى فى العالم الاسلامى حتى عصر الطهطاوى نابعا من تقسيم
الأفراد المقيمين فى الدولة الاسلامية وفق أديانهم ومذاهبهم الدينية ، لكن
الطهطاوى أدرك بحسه وثقافته وفكره أن الوعى السياسى الحديث يتخذ
مقياس الانتماء القومى أساسا لتحديد موقف المواطنين من الدولة . وكانت
ريادة الطهطاوى فى التأكيد على فكرة الانتماء القومى الذى يجعل أبناء
الوطن الواحد أخوة فى القومية بصرف النظر عن اختلافهم فى الدين . لكن
الطهطاوى الذى عرف الفكرة القومية بالصورة التى عرفت فى أوروبا فى
عصره لم يعن بتفصيل هذه القضية وإنما ركز على جوهرها فقط . ولذا
يتمدد شرح بمبارتين موجزتين المفهوم السياسى لكلمتى الوطن والملة ، يقول
الطهطاوى : « أبناء الوطن متحدون دائما فى اللسان والدخول تحت
استرعاء ملك واحد والالتقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة » . ويقول
فى موضع آخر : « الملة فى عرف السياسة كالجنس جماعة الناس
السكانة فى بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها
متحدة ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة » .

وربما يدل استخدام الطهطاوى لكلمتى « دائما » بالنسبة لخضوع
أبناء الوطن للدولة واحدة ، و « غالبا » بالنسبة لخضوع أبناء الملة

الواحدة للدولة واحدة - على تمييز الطهطاوى بين الانتماء الوطنى والانتماء القومى ، بمعنى أن الانتماء الوطنى انتماء محلى لا يتجاوز حدود الدولة فى حين يتجاوز الانتماء القومى الحدود السياسية . لذلك فقد فشل المحللون والمفكرون الاقليميون فى محاولتهم لتجريد الطهطاوى عن الانتماء العربى فى فكره السياسى بحجة أنه يحب مصر ولا يرى لنفسه وطناً غيرهما . فالطهطاوى يرى حب الوطن أمراً طبيعياً باعتبار الوطن المكان الذى نشأ فيه الانسان . ولكن ادراك الطهطاوى للانتماء العربى لمصر واضح فى حبه الشديد للتراث العربى واقتناعه الثابت بقيم الحضارة العربية . وكثرة الاقتباسات فى كتبه من التراث العربى دليل على مدى تركيزه على الانتماء العربى لمصر وللانسان المصرى .

ان الطهطاوى يدرك تماماً أن أبناء اللسان الواحد يكونون ملة واحدة أو أمة واحدة وأن مصر جزء لا يتجزأ من العالم العربى . لكن هذه القضايا القومية لم تكن محل جدل أو بحث فى ذلك الوقت لأن العالم العربى كان يشكل وحدة سياسية مترابطة تحت ظل الحكم العثمانى . لذلك ركز الطهطاوى نشاطه القومى على بناء الانسان العربى حتى يتخلص من مظاهر الظلم والتخلف الحضارى التى أصابت الأمة العربية برغم وحدتها السياسية آنذاك . ومن ثم كان الطهطاوى رائداً من رواد القومية العربية عندما كرس حياته لخدمة الانسان العربى : عقلاً ووجداناً ونفساً حضارياً .

٥١ - نجيب عازوري (لبنان)

يعد نجيب عازوري (١٨٨١ - ١٩١٦) من الرواد الأول لحركة القومية العربية ومن أوائل الذين نادوا بفصل الأمة العربية عن الامبراطورية العثمانية . وعلى الرغم من حياته القصيرة التي لم تتعد الخمسة وثلاثين ربيعا ، فانه ترك بصماته الواضحة على الفكر القومي العربي ، وأن لم يذل حظه الوافي من .لدراسة والتحليل . وكانت حياته مزيجا من الكفاح العملي والانجاز الفكري من أجل القضية العربية التي نذر لها حياته . فقد تمثل كفاحه العملي في أنه وضع أول برنامج واضح محدد من أجل استقلال الولايات العربية عن الحكم التركي ، وكان أول من نبه الى الخطر الصهيوني الذي يهدد الأمة العربية منذ أوائل القرن العشرين ، وأوضح أن القومية العربية يمكن أن تكون السد المنيع في مواجهة المحاولات اليهودية لانشاء دولة صهيونية في فلسطين . وبعد تخرجه في مدرسة الدراسات العليا في باريس وعودته الى الشام تولى منصب نائب حاكم القدس نتيجة لنبوغه المبكر ، اذ لم يكن قد تجاوز التاسعة عشرة من عمره عندما تولى هذا المنصب الكبير في عام ١٨٩٨ وظل يشغله حتى ١٩٠٤ .

ولعل الانجاز الفكري عند نجيب عازوري يتمثل في تسجيله لكل التجارب السياسية والادارية التي مر بها ، وتحليل الدلالات القومية الكامنة وراءها . فكان بمثابة شاهد على عصره الذي واكب مرحلة خطيرة من مراحل انتقال الأمة العربية من الحكم العثماني الى مواجهة الهجمات الاستعمارية التي بلغت قمته في الهجمة الصهيونية التي اقامت دولة اسرائيل على أرض فلسطين فيما بعد . فقد أتاح له منصبه كنائب لحاكم

القدس أن يلمس عن قرب مخازي الإدارة العثمانية من خلال حكام القدس الأتراك الذين عاصروهم ، لذلك حرص على تسجيل تصرفاتهم الفاسدة وغرامهم بالرشوة وتساهلهم مع اليهود وتفضيهم عن أفواجهم القاحلة لاستيطان فلسطين تهيدا لأقامة دولة اسرائييل . ويبدو أن اطلاع عازوري على نظم الإدارة والحكم في أثناء بعثته الى باريس ، جعله يكشف أبعاد القوضى الإدارية التي عمت البلاد تحت الحكم العثماني ، فلم يحتمل الاستمرار في ممارسة منصبه كنائب لحاكم القدس فاستقال منه بمحض إرادته . ويبدو أنه أدرك أن قيود الوظيفة الرسمية ستعوقه عن الاستمرار في كفاحه القومي ففضل التخلي عنها ، وتوجيه جهوده الى القضية العربية برمتها . وفي كتابه التي كتبه بالفرنسية في عام ١٩٠٥ بباريس بعنوان « نقطة الأمة العربية في تركيا الآسيوية ازاء وجود مصالحي لكل من الدول الكبرى الأجنبية والكرسي الرسولي والبطريركية المسكونية واشتداد التنافس فيما بينها » ، في هذا الكتاب ذي العنوان الطويل أوضح عازوري السبب في استقالته فقال :

« نحن نرتفع فوق الأحكام الدينية المسبقة ، وننتحر من عواطفنا وقناعاتنا ، غير ناظرين الى القضية الا من جهة سياسية محضة ، كالتى درسناها خلال ست سنوات في منصب قد تركناه منذ قليل بملء حريتنا وضد السلطان نفسه لنقوم بعمل مقدس في سبيل الوطنية والعدالة الانسانية . . طوال هذه المرحلة كنا نعيش مواطنينا وكنا على اتصال دقيق باليهود الذين راقبناهم في البلاد التي هي المسرح الأكثر نشاطا لجهودهم الصامتة والمؤذية » .

وفي دراسة بعنوان « من رواد القومية العربية » : نجيب عازوري ، نشرها هاني المداوى في مجلة « الموقف العربي » يناير ١٩٧٩ ، يقدم لنا الباحث صورة تاريخية مثيرة للاسلوب التي اتبعه عازوري في رفع تقريره الى السلطان عبد الحميد - عن طريق المفتش العام - كاشفا فيه النقاب بجلاء عن حقيقة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين ، ويؤكد فيه أن ولاء السلطة العثمانية وقناصل الدول الأجنبية لا يدركون أبعاد هذا الأمر ولم يكتفوا أنفسهم عنه ، رفع تقارير عن ذلك الى حكوماتهم ، وعندما يش عازوري من أن تأخذ السلطنة ذلك الأمر مأخذ الجد ، أراد أن يقرن القول بالعمل ، فسعى منذ عام ١٩٠٠ الى تأسيس « عصبة الوطن العربي » ، وعندما أعلن عن تكوينها في تام ١٩٠٤ أصدرت الدولة العثمانية حكما عليه بالاعدام غيابيا . ذلك أنه في تلك الفترة كان قد انتقل للأقامة في باريس حيث أخذ يصدر البيانات التي تهجم الحكم

التركي في الولايات العربية ، داعيا الى استقلال الاقطار العربية عن السلطنة العثمانية وتكوين دولة مستقلة ذات أسس عصرية يتم فيها الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والادارة .

ويضئ هاني المداوي في اكمال ملامح الصورة المثيرة فيصف لنا نشاط نجيب عازوري طيلة السنوات الأربع التي أمضاها في باريس (١٩٠٤ - ١٩٠٨) حيث وجد ترحيبا وتشجيعا من الحقل الصحفي والأدبي الفرنسي نتيجة لعقله المتفتح وفكره الانساني الناضج . فقد أقيمت الصحف الفرنسية مثل « لوفيجارو » و « لا ليرتي » و « لا ايكودو باريس » على نشر العديد من مقالاته التي فتحت عيون الرأي العام الفرنسي على القضية العربية . ولم يكتف بهذا النشاط بل أصدر مجلة شهرية باسم الاستقلال العربي اتخذ لها شعار « بلاد العرب للعرب » ، وكانت مثيرا لعرض أفكاره ونشر دعوته للقومية العربية . وبنتجاح الانقلاب العثماني ضد السلطان عبد الحميد وإعلان الدستور أوقف عازوري صدور مجلته وقرر العودة الى الشام ، لكن السلطات التركية أصدرت حكما الثاني عليه بالاعدام بحجة القيام بنشاطات تهدد أمن الدولة ، وذلك لإبعاده عن البلاد ، فقرر العودة الى القاهرة التي واصل فيها جهوده من أجل القومية العربية حتى وافته المنية . . .

ويشكل كتاب نجيب عازوري « يقظة الأمة العربية » خلاصة لمنهجه الفكري القومي . فقد حدد فيه برنامج « عصبة الوطن العربي » الذي دعا فيه الى تكوين امبراطورية عربية موحدة ومستقلة تضم المسيحيين والمسلمين على السواء . وتمتد هذه الدولة من دجلة والفرات الى خليج السويس ومن البحر المتوسط حتى البحر العربي ، وأن يتم فصل السلطة المدنية عن السلطة الزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والادارة . وتأخذ الدولة الجديدة شكل السلطنة الدستورية الليبرالية التي تقوم على أساس حرية الأديان كافة ، وتساوي جميع المواطنين أمام القانون ، على أن يحكمها مسلم عربي وأن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن . أما عن ريادة عازوري في التنبيه الى خطر الوجود الصهيوني في فلسطين فيقول في كتابه :

« ان ظاهرتين هامتين متشابهتي الطبيعة بيد أنهما متعارضتان لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتضحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية . أعني يقظة الأمة العربية ، وجهد اليهود الخفي لاعادة تكوين مملكة اسرائيل القديمة على نطاق واسع ، ومصير هاتين الحركتين هو أن تتعاركا

باستمرار حتى تنتصر احدهما على الأخرى ، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان جبهتين متضابيتين يتعلق بهما مصير العالم » .

ولا يملك الباحث أو القارئ سوى أن يذهل أمام هذه البصيرة الثاقبة التي استطاع بها نجيب عازورى فى عام ١٩٠٥ أن يستشف كل الأحداث المصرية والماسوية التي وقعت بعد ذلك فى المنطقة العربية على مدى ثلاثة أرباع القرن . فقد تعلق مصير العالم - عدة مرات - ومازال معلقا بالنتيجة النهائية للصراع العربى الاسرائيلى . قال عازورى هذا الكلام الخطير فى وقت كانت فيه الأمة العربية ترزح تحت نير الامبراطورية العثمانية ، ولم تكن الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى قد برزتا كقوتين عظميين ، ولم يكن البترول العربى قد تحول الى العصب الاساسى لحضارة العصر ، بل كانت الأمة العربية فى طريقها الى الخروج من جحيم الحكم العثمانى لكى تدخل فى آتون الاستعمار البريطانى والفرنسى . ومع كل هذا الضباب المتكاثف استطاع نجيب عازورى أن يخرج برؤيته هذه ويملئها على العالم العربى أجمع . لكن المأساة أن كفاح العرب ضد العثمانيين استغرقهم تماما بحيث لم يتنبهوا الى الخطر المحدق بهم سواء من جهة الاستعمار الفرنسى والبريطانى أو من جهة المخطط الصهيونى الخبيث . ولو أنصتوا الى تحذير نجيب عازورى الواضح والمحدد ، لكانوا قد جنبوا وطنهم كثيرا من الويلات الماسوية .

ولم يقتصر الوعى السياسى والنظرة الاستراتيجية الشاملة عنده عازورى على أحوال المنطقة العربية ، بل كان قديرا بنفس القدر فى تحليله لمصالح الدول الأوروبية وصراعاتها من أجل الفوز بأكبر قدر ممكن من تركة الرجل المريض ، وهو الاصطلاح الذى كان يطلق على الامبراطورية العثمانية . وهى تلفظ أنفاسها الأخيرة . وعلى الرغم من أن عازورى عاش فى فرنسا وتلقى تعليمه فيها ونشر فيها مقالاته ودراساته وبياناته عندما فتحت له صدرها بعد هروبه من البطش العثمانى ، فانه وجد فى اهتمام أوروبا بمستقبل الشعوب الواقعة تحت السيطرة التركية تحقيقا صريحا لأطماع هذه الدول الأوروبية ، وترسيخا محددا لمصالحها وسياساتها المستقبلية فى المنطقة . ولذلك فهو يصارح الدبلوماسية الأوروبية بأن السياسة الراهنة يمكن أن تؤدى الى تكرار صورة « البلقنة » فى المنطقة العربية . ولذلك يقول : . . .

« لكل أمة - البلاد التي تقطنها - بكلمة أخرى ، يجب اتباع المجرى الطبيعي للتاريخ وتقسيم تركيا الآسيوية كما قسمت تركيا الأوروبية الى عدد من الدول المستقلة ، يوازي عددها ، عدد العناصر المتميزة بلفتها وتقاليدها وأصولها التاريخية وحلدها الطبيعية ، دون أن يؤخذ بعين الاعتبار الدين أو المذهب » .

بهذا المنهج العلمي التقدمي بلور نجيب عازوري مفهومه للقومية العربية التي تعتمد في جوهرها على المجرى الطبيعي للتاريخ ، والتقاليد المشتركة ، واللغة الواحدة ، والحدود الطبيعية وغير ذلك من العناصر التي تتميز بها الأمة العربية . كذلك ركز عازوري الضوء على أهمية الموقع الجغرافي المتميز للامبراطورية العربية الموحدة التي اقترح قيامها في فلسطين وسوريا والعراق والحجاز ، فهي تقع في وسط العالم وبين ثلاثة بحار ضخمة هي المحيط الهندي والبحر الأحمر والبحر المتوسط ، وتربط بين ثلاث قارات هي أوروبا وآسيا وأفريقيا . ثم يشير الى فلسطين بصفتها قلب الكيان العربي فيقول :

« ان من يستولى على هذا البلد يسيطر سلطانه على كل البلاد الأخرى ، ويصبح الوكيل والمون للقارات الثلاث دفعة واحدة ، وبالتالي يصبح سيد التجارة العالمية » .

الى هذا الحد من النضج والشمول بلغ الوعي العربي القومي عند نجيب عازوري . وهذا أكبر دليل على أن العقل العربي لم يفقد قدرته على التفكير العلمي الموضوعي التحليلي الدقيق حتى في أحلك الظروف التي مرت بالأمة العربية . ومن الواضح أنه قد بات من المحتم على الأمة العربية أن تستفيد عمليا من الانجازات الفكرية لروادها ومفكرها قبل أن يفوت الأوان وخاصة أننا نقف الآن أمام الاختيار المصيري الرهيب : أن نكون أو لا نكون .

٥٢ - محمد صبحى عبد الحكيم (مصر)

يعد محمد صبحى عبد الحكيم من الرواد المتخصصين فى مجال التكامل الاقتصادى العربى الذى يشكل الخط الرئيسى أو العمود الفقرى لكل انجازاته الفكرية ودراساته العلمية . اتضح هذا الاتجاه وتبلور فى كتابه « الموارد الاقتصادية فى الوطن العربى » ١٩٦٣ ، ثم فى دراسته « التكامل الاقتصادى فى الوطن العربى » التى نشرت فى مجلة « الموقف العربى » عدد فبراير ١٩٧٧ ، وفيها يرى أن قضية الوحدة العربية قد تعدت مرحلة العاطفة والوجدان ، وأنه قد آن الأوان لأن يطرق الباحثون والدارسون النواحي المادية للوحدة ، ونهية رأى العام العربى لفهمها حتى يستطيع كل عربى أن يدرك ضرورة الوحدة العربية لرفع مستواه المعيشى وزيادة رفاهيته .

فقد هدت الجوانب الاقتصادية للوحدة صبحى عبد الحكيم الى اختيار موضوع التكامل الاقتصادى فى الوطن العربى ، ذلك أن تعميق قضية التكامل كقيل بأن يشعر العرب فى كل مكان بمصلحتهم الاقتصادية من اقامة وحدة عربية . وخاصة أن هناك بعض الخصائص العامة المشتركة لاقتصاديات الدول العربية على الرغم من وجود بعض الاختلافات التى تميز اقتصاد كل بلد عربى عن غيره من البلاد العربية . يقول صبحى عبد الحكيم :

« وأولى هذه الخصائص أو السمات هو أنها اقتصاديات منتجة للمواد الأولية ، فعلى الرغم من اتجاه بعض الدول العربية نحو التصنيع ، وفى مقدمتها جمهورية مصر العربية ، فإنه يمكن القول بأن اقتصاديات الدول

العربية ما زالت تعتمد بدرجة كبيرة على الانتاج الزراعى والصناعات الاستخراجية ولاسيما استخراج البترول . ويزيد على ذلك أن بعض البلاد العربية يكاد يعتمد على انتاج محصول واحد أو عدد ضئيل من المحاصيل . ويرجع هذا الى ما أورثه لها الاستعمار من تخلف وتوجيه اقتصادياتها لتكون مراكز لتوريد المواد الأولية اللازمة للصناعة فى الدول الرأسمالية الغربية .

ثم يقسم صبحى عبد الحكيم الدول العربية من حيث نوع المواد الأولية التى تخصصت أو كادت تتخصص فيها الى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى يلعب القطاع الزراعى دورا رئيسيا فى هيكلها الاقتصادى وتضم مصر والسودان وسوريا والأردن وتونس والمغرب .

والمجموعة الثانية يجمع هيكلها الاقتصادى بين الزراعة وصناعة استخراج البترول ، مثل العراق والجزائر وسلطنة عمان .

والمجموعة الثالثة تكاد تعتمد فى دخلها القومى على صناعة استخراج البترول . مثل المملكة العربية السعودية والكويت وأبو ظبى وقطر وليبيا .

أما السمة الثانية التى تنسم بها اقتصاديات الدول العربية فهى ضعف الصناعة وتخلفها . ويوضح صبحى عبد الحكيم أن ضعف هذا القطاع لايعود أن يكون الوجه المقابل للسمة الأولى .

وبالرغم من الجهود المبذولة للإسراع بمعدلات النمو الصناعى فى كثير من الدول العربية فإن نصيب الصناعات التحويلية لايجاوز ١٠٪ من الناتج القومى فى معظمها . لذلك يصل نصيب الفرد من الدخل الصناعى فى الدول المتقدمة الى ثمانية عشر مثالا لتظهره فى البلاد العربية بصفة عامة . كما أن القطاع الصناعى فى أغلب الدول العربية لايستوعب الا نسبيا ضئيلة من حجم القوى العاملة ، الأمر الذى يتعذر معه وصف أى منها بأنها دولة صناعية ، وذلك على الرغم من أن مقومات التكامل الصناعى متوافرة على الصعيد العربى .

أما السمة الثالثة التى تميز اقتصاديات الدول العربية فهى انخفاض الدخل القومى ومتوسط الدخل الفردى . ولا يستثنى من ذلك سوى الدول البترولية ، لكنها لاتضم من السكان سوى نسبة تقل عن عشر سكان الوطن العربى . لذلك يعد انخفاض الدخل القومى والفردى سمة عامة وهشاشة بين الأغلبية العظمى من الدول العربية ، نتيجة للتخصص

في الإنتاج الزراعي وضعف القطاع الصناعي • ومن ثم انخفض مستوى المعيشة ، وضاعت السوق الداخلية بسبب ضعف القوة الشرائية ، وهبطت المدخرات اللازمة للتنمية الاقتصادية •

وقد انعكست هذه السمات على التجارة الخارجية للدول العربية ، بحيث تحتل المواد الأولية مركز الصدارة في صادرات الدول العربية ، ويشكل البترول وحدة نحو ٧٥٪ من إجمالي قيمة الصادرات ، ويأتي بعده النفط الخام الذي يشكل نحو ٦٪ من هذه القيمة • أما الواردات العربية فتشمل المنتجات الصناعية - وخاصة الاستهلاكية ، ثم المواد الغذائية • ويستأثر بتجارة الصادرات والواردات العربية دول أوروبا والولايات المتحدة واليابان ، وكلها دول متقدمة مما يؤدي الى استنزاف المورد الاقتصادي العربية لتدهور شروط التجارة الدولية لغير صالح الدول النامية التي تعاني موازين مدفوعاتها من الارتفاع المستمر في المنتجات الصناعية ، في حين لا يطرأ مثل هذا الارتفاع على أسعار المواد الأولية التي تشكل أغلب الصادرات العربية • وعلى الرغم من أن العرب رفعوا أسعار البترول وضاعفوها عدة مرات في أعقاب حرب أكتوبر ، فإن هذا الارتفاع سيقع على كاهلهم وعلى كاهل الدول النامية بصفة خاصة ، ذلك أن أي ارتفاع في سعر البترول يقابله ارتفاع مضاعف في سعر المنتجات الصناعية والمواد الغذائية التي تستوردها الدول النامية •

من هنا كانت ضرورة التكامل الاقتصادي العربي حتى يستطيع العالم العربي الوقوف على قدميه في مواجهة هذه التحديات المصيرية والمتجددة • يكفي أن نعلم أن الانتاج الحيواني في الوطن العربي بوضعه الراهن يصل الى حد الكفاية • أما اذا وجهت العناية نحو تنمية الثروة الحيوانية ولاسيما في السودان وأقطار المغرب العربي ، فإن الوطن العربي يستطيع أن يفز الأسواق العالمية بلحومه وألبانه ومنتجات ألبانه ، اذا أمكن تدبير النقل السريع المزود بأحدث سبل التبريد ، بالإضافة الى امكانيات التوسع في صناعة حفظ الأغذية أو المعلبات •

وإذا كان الوطن العربي بصفة عامة في مركز يحسد عليه من حيث انتاج الغذاء ومدى كفايته لحاجات سكانه ، فإن كثيرا من البلاد العربية مازالت تملك مساحات شاسعة من الأرض الصالحة للاستغلال الزراعي • وتتركز معظم هذه الأراضي في السودان والعراق والمغرب • وهي تمثل مصيدا هائلا للتوسع الزراعي والنهوض بالاقتصاد العربي عموما ، اذا

تهيأت لها وسائل الإصلاح والاستقلال بتوفير الأيدي العاملة والاستثمارات اللازمة لاستغلالها .

هذا من ناحية التكامل الزراعي والغذائي ، أما التكامل الصناعي فيحتاج الى المواد الخام ومصدر الطاقة ورأس المال واليد العاملة والدراية الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات . وهذه المقومات مترابطة بحيث يكمل كل منها الآخر ، ولا يقوم الانتاج الصناعي الا اذا توافرت مجتمعة ، لأن غياب أى عامل من عوامل الانتاج الصناعى كقيل بهدم الانتاج كله من أساسه . ومن الواضح أن عوامل قيام الصناعة مجتمعة لا تتوافر فى كثير من الأقطار العربية اذا نظرنا الى كل منها على حدة . أما اذا نظرنا الى الوطن العربى ككل ، فاننا نجد أن هذه العوامل جميعا تتوافر ولا ينقصها سوى التخطيط العلمى والتنفيذ الجاد .

على سبيل المثال لايفتقر الوطن العربى الى رؤوس الأموال اللازمة للتصنيع ، بل إن فائض رأس المال أصبح المشكلة الاقتصادية الأولى التى تواجه بعض الدول البترولية . ونهل رأس المال من بلد الى آخر داخل الوطن العربى أسهل بكثير من نقل أى عنصر من عناصر الانتاج الاقتصادى . وتوظيف رأس المال العربى فى مشروعات قومية داخل الوطن العربى من شأنه تحويل الاقتصاد العربى التقليدى الى هياكل اقتصادية متقدمة لا تعتمد على مجرد الأرضة الخيالية المودعة فى مصارف العالم العربى .

وإذا كانت هناك بلاد عربية تشكو نقصا فى الأيدي العاملة اللازمة لقيام الصناعة وتنميتها مثل الدول العربية البترولية والسودان والعراق وسوريا ، فإن هناك بلادا عربية أخرى - فى مقدمتها مصر - تستطيع أن تهب هذه البلاد باحتياجاتها من القوى العاملة . كذلك يتحتم على البلاد العربية التى تملك الكفايات والخبرات العلمية والصناعية أن تضعها فى خدمة البلاد العربية الأخرى ، وخاصة من أجل إعداد جيل جديد فى كل قطر عربى يستطيع أن يمارس الاشراف الفنى على المشروعات الصناعية .

أما الآن فالاقتصاد العربى يسير فى نموه سيرا عشوائيا ، وهو فى أشد الحاجة الى مخطط شامل واستراتيجية كاملة ، وخاصة فى هذه المرحلة التى يحاول فيها دخول ميدان التصنيع . ذلك أن الخطر كل الخطر يكمن فى اقامة التصنيع على رأس الكيانات العربية المجزأة وبذلك تبعثر رؤوس الأموال فى مؤسسات صغيرة متماثلة مما يرفع تكاليف

الانتاج . كذلك فانه من الحماقة أن تتنافس الدول العربية في مجال الصناعة فيضيق ميدانها الاستهلاكي وينكش انتاجها وتتهاوى أمام المزاومة الأجنبية القوية . ان الاقليمية الضيقة في مجال الصناعة لاتعنى سوى التمييز والضمور .

ولاشك أن العرب عندما يتتبعون تطور الأحداث الاقتصادية المعاصرة فانهم يلاحظون وجود اتجاه واضح قوى نحو التكتل والانساج الاقتصادي بين كثير من دول العالم . ولاشك أن هذا الاتجاه الاقتصادي العالمى يمكن أن يصيب الاقتصاد العربى بأضرار بالغة اذا ظل مجزءا الى وحدات غير متكاملة مريوطة بأسواق خارجية ، وخاصة أن العرب تمشوا فى خطواتهم نحو تحقيق التكامل الاقتصادي ، وكسب مقام الوحدة الاقتصادية ، وتفادى أضرار التمزق السياسى ، ومواجهة الأخطار الخارجية التى تواجه الاقتصاد العربى فى مجموعه .

ينبه محمد صبحى عبد الحكيم الى المآسى التى ستقع فى حياة الكيانات العربية المجزأة التى لاتستطيع أن تكفل لسكانها الرخاء الاقتصادي المستمر والتى تعجز عن أن يكون لها شأن يذكر فى الاقتصاد العالمى والسياسة الدولية . كما يحذر من الأخطار الاقتصادية والسياسية المحدقة بأمتنا العربية ، والتى تحاول النيل منا وإعاقة مسيرتنا ونهضتنا . ثم يؤكد ان التكامل الاقتصادي العربى هو الانقاذ الوحيد للأمة العربية من كل هذه المخاطر والمحن ، وخاصة اننا نملك كل مقوماته : المواد الخام ومصادر الطاقة ورؤوس الأموال والأيدى العاملة والخبرة الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات لذلك فاننا اذا لم نترك أن الوحدة العربية ضرورة اقتصادية ، كما أنها ضرورة سياسية ، فاننا نكون كمن يخطط لانتحاره ، ولايهمة اذا كان يفعل هذا بوعى أو بدون وعى ، ذلك أن المحصلة النهائية واحدة : الضياع والتمزق والتفتت والاندثار وسط عالم رهيب لايعترف الا بالكيانات الضخمة العملاقة .

تذكّر - عبد الله عبد الدايم (سوريا) .

أقام عبد الله عبد الدايم مفهومه للقومية العربية على أساس علمي يضع الوضع الراهن بكل خصائصه الخاصة في اعتباره بصرف النظر عن التعميمات النظرية والتجريدات الشاملة التي تحاول أن تجعل من القومية نمطا عاما يصلح لكل زمان ومكان . فالقومية في نظره كائن حي يخضع لكل الظروف الموضوعية والبيئية التي يخضع لها أي كائن حي لا يمكن تصوره بدون جذوره وخلفياته المتعددة . تبلور هذا المفهوم في كتب عبد الله عبد الدايم التي أصدرها حول القومية مثل كتاب « دروب القومية العربية » ١٩٥٩ ، وكتاب « التربية القومية » ١٩٦٠ ، ثم كتاب « القومية والانسانية » .

يرفض عبد الله عبد الدايم المفهوم القومي كمسألة لها شمولها الانساني أو كمبدأ عقائدي لا يخضع للتجريب والمحاولة والخطأ . لذلك يقول :

« أول هذه المفاهيم الخاطئة مفهوم حمل وأتأم ، وأنتج الكثير من الأغلط ، قوامه أن ننظر الى القومية نظرة مطلقة ان صح التعبير ، وأن يخيل إلينا أن نضمون الفكرة القومية لابد وأن يكون واحدا ، أني ظهرت في العالم ، وأن ما ينطبق على احدها لابد وأن ينطبق على الأخرى ، وأن ما تعرض له بعضها لزام على غيرها التعرض له » .

ان نظرة عبد الدايم العلمية التجريبية الى القومية تجعله يؤمن بأن القوميات تختلف عن بعضها البعض اختلاف بصمات الأصابع طبقا

للظروف الزمانية والمكانية المتنوعة التي تمر بها ، بل ان القومية الواحدة .
تمر بمراحل تطور متتابة مع مرور الزمن ، ذلك أن القومية مفهوم
ديناميكي من قادر على مواكبة الحياة ، أما إذا تحولت الى قالب استاتيكي .
يحاول فرض نفسه على المتغيرات فان النتيجة الحتمية ستكون انزاعها
وتحجرها بعيدا عن منابع الحياة . لذلك يحرص عبد الدايم على أن هناك
قوميات لا قومية واحدة :

« والذي نحرص على أن نقوله في هذا المجال ، وعلى أن نؤكد .
كرة بعد كرة أن هنالك قوميات لا قومية واحدة كما أن هنالك اشتراكات
لا اشتراكية واحدة . والبحث في مقومات القومية - بحرف كبير -
كشيء مطلق - بحث فاسد من أساسه . وهو مزلق يجز الى كثير من
الأخطاء ويوقع في كبار الأوهام » .

فمن الواضح أن طول المقارنة بالقوميات الأخرى يمكن أن يؤدي
الى التشبه والتقليد الأعمى مما يفقد الفكر القومي أصلته القومية أساسا .
صحيح أن هناك مبادئ انسانية مشتركة بين البشر ، لكن هذا لا يمنع
أن تكون للقومية ملامحتها الخاصة بها . بل ان القومية ذاتها تعنى كل
القضايا الانسانية والفكرية والمادية التي تخص قوم بأنفسهم . ولذلك
فهى قضايا تختلف بطبيعتها عن أية قضايا تخص قوم آخرون برغم
أن القضايا كلها تقع تحت بند القومية بصفة عامة . لذلك يؤكد
عبد الدايم أن القومية العربية لا يلزمها أو يضيقها في شيء ، بل لا يمتنعها
في كثير أو قليل - المقومات النظرية العامة للقومية . والمفاهيم التي
اتخذتها القومية في بلاد مختلفة ولدى مفكرين أو قادة مختلفين . قد
يمكن الاستفادة من هذه المقومات والمفاهيم بصفتها من الدروس الانسانية
والتجارب السابقة ، لكن الأصالة القومية تحتم أن يكون الفكر نابعا من
الظروف الخاصة للأمة . يقول عبد الدايم :

« فللقومية العربية ظروفها المايئة التي عليها وحدها بنية قوميتها .
والنظرية القومية نظرية واقعية حية ، تشتق مبادئها من حياة الأمة
العربية ، كما تشتق مبادئ كل قومية من حياة الأمة التي تظهر فيها » .

لكن الأصالة القومية - عند عبد الدايم - لا تعنى الانغلاق على الذات .
والتغنى القيم بالماضي ، واجترار الأفكار والأوهام نفسها ، بل تعنى
« تكبلا معقدا من الأصالة والمعاصرة حتى لا يصيب القومية العربية التآخذ
والمطاعن والمثالب التي تعرضت لها قوميات أخرى . ان استيعاب دروس

التاريخ - مثلا - يمكن أن يجنب القومية العربية جميع المثالب والمطاعن التي تساق ضد القومية من أنها عدوانية استعمارية ، أو استعلائية عرقية ، وما هو من هذا القبيل . فهذه كلها حركات انحرفت بعيدا عن المفهوم الانساني للقومية ، وضربت على أوتار العنصرية بهدف فرض نفسها على الشعوب والأمم الأخرى .

لكن من يقرأ التاريخ الحضاري الطويل للعرب يدرك بسهولة أن القومية العربية لا يمكن أن تكون عدوانية استعمارية أو استعلائية عرقية . بل كانت - ولا تزال - قومية عمرانية حضارية تحمل في طياتها كل عناصر المساواة والاستقرار والبناء والتشييد وغير ذلك من المبادئ الانسانية . وهذا يؤكد نظرية عبد الدائم في اختلاف القوميات اختلاف بصمات الأصابع ، فهناك قوميات تحمل في طياتها بذور العدوان الاستعماري والاستعلاء العرقي نتيجة للظروف التاريخية والحضارية الخاصة التي مرت بها ، وهناك قوميات تنطوي على عناصر مناقضة لذلك تماما ، كالقومية العربية مثلا . لذلك يستشهد عبد الدائم في كتابه « القومية والانسانية » بقول المستشرق الفرنسي ماسينيون :

« ان البعث الدولي للغة العربية عامل أساسي في اشاعة السلام بين الأمم في المستقبل ، ولقد كانت هذه اللغة في نظر كثير من المسيحيين الفرنسيين - وأنا منهم - وما تزال ، لغة الحرية العليا ، ووحى الحب ، والرغبة التي تطلب إلى الله - من خلال الدعوى - أن يكشف عن وجهه الكريم » .

فاذا كانت اللغة العربية مرتبطة - في مفهوم مستشرق فرنسي - بالسلام والحرية والحب والايمان ، فلا شك في أن تنطوى القومية العربية على القيم الانسانية والروحية ذاتها بحكم أن اللغة من القومات الأولى والاساسية للقومية . وهذا يمنح القومية العربية خصوصيتها ومناعتها ضد كل المآخذ والمثالب والمطاعن التي قد تمتور بعض القوميات الأخرى . وخاصة أن هذه العناصر السلبية تبينها قوميات جلت منها عقائد قومية لها . لكن المفهوم الانساني للقومية يمنع أية قومية من أن تعتدق على القوميات الأخرى ، بمعنى أنه يجب ألا تتعارض قومية ما مع قومية أخرى . بل يمكن القول بأن القومية التي تصبح عدوانية استعمارية أو استعلائية عنصرية تنتفي عنها صفة القومية أساسا ، وتتحول إلى حركة عدوانية استعلائية تهدف إلى جمع الأمم الأخرى .

ان وجود حركات قومية معينة فى التاريخ ، قد تعبث بمقومات الأمة والقومية ، من أجل مصالح وأهداف وغايات تهدف إليها ، فتصطنع نظريات تخدم أغراضها - كما فعلت النازية فى أوروبا ، والسورية القومية فى الوطن العربى - هذه الحركات التى تدعى القومية هى ضمن الفلسفات والنظريات الخاطئة التى عرفها التاريخ . لكن هذا لاينفى أن تكون ثمة نظرية قومية تعبر عن جوهر الروح القومى ، وتنطوى على فلسفة قومية لاتنضخ فى كليتها للمحاولة والخطأ طالما أنها نظرية حية جدلية غير تجريدية ، وغير غيبية ، وعت تاريخ الانسان فى نشوئه ونموه وتطوره ، وعت العوامل المختلفة التى تكمن وراء الحقيقة التاريخية الموضوعية من وجود أم لا أمة واحدة فى العالم ، ووجود قوميات لا قومية واحدة فى العالم . ذلك أن المبدأ القومى على المستوى العقائدى ، مبدأ لابد أن يكون متسقاً وشاملاً من الناحية الانسانية ، لكن شموله يتحدد فى التطبيق الحى بحدود الأمة وظروفها وواقعها وتراثها ، بل وتعاد صياغته طبقاً للمراحل التاريخية المرتبطة بالأمة .

وإذا كانت القومية العربية تؤمن بالأمة العربية المتميزة بلفتها ، وتاريخها ، وثقافتها ، وخصائصها النفسية والاجتماعية الأساسية الأخرى ، فإنها تؤمن بأن العرب جزء من هذا العالم ، وأن خيرهم يكمن فى التعاون مع شعوب هذه الدنيا كلها على أساس من الاحترام والنفع المتبادلين ، ففى ليست انعزالية على الإطلاق بحكم أنها قومية مستنيرة متحضرة تعمل من أجل المثل الانسانية الرفيعة . من هنا كان انفتاح العالم العربى على الملايين العديدة المنتشرة فى كل من آسيا وأفريقيا بحكم الموقع العربى الاستراتيجى فى كل من القارتين . فقد ساهم العرب فى تحرير هذه الملايين فى الداخل والخارج ، وعملوا على رفع مستواها المادى والأدبى والروحى ، وإقامة كيان عام مشترك لها يحقق لكل فرد من أفرادها الكرامة الانسانية .

هنا تكمن أهمية الملامح الخاصة التى أكدها عبد الله عبد الدايم فى مفهومه للقومية العربية . ذلك أن إيمان قوميتنا بالانسانية لايعنى على الإطلاق إيمانها بالدعوة للعالمية التى تدن بها الشيوعية وتدعولها . ان فى دعوى الشيوعيين للحكومة العالمية تجاهلاً لحقائق التاريخ ، ذلك أن العالم كان بالأمس ، وهو اليوم ، وأغلب الظن أنه سيبقى غداً ، مقسماً الى أمم لها خصائصها ومميزاتها ، ولكل منها طابعها ومصالحها . لذلك يؤمن القوميون العرب بالتعاون الجدى مع بقية العالم على أساس من

التسليم بواقع القوميات المختلفة ، واحترام لها ولكياناتها • فهذه التثيرة
أكثر عملية وأجدى على العالم من النظر الى كل سكان العالم على أنهم
طبقتان : طبقة العمال الكادحين المضطهدين، وطبقة الرأسماليين المستغلين.
وأن الصراع بينهما حتمى بل وقائم بالفعل • وإذا كان القومية العربية
تؤمن بالتعايش السلمى بين جميع القوميات • فإن الشيوعية العالمية تهدف
الى الصراع الطبقي من أجل تحقيق أهدافها • ولهذا فإنه ليس من مصلحة
القومية العربية أن تواجه التحديات الكبرى التى تهدد كياناتها وهى تعتمد
على أمة منقسمة على نفسها على أساس طبقي يهدد آخر الأمر لقيام
استعمار جديد فى ديارها •

٥٤ - أحمد عزت عبد الكريم (مصر)

كان أحمد عزت عبد الكريم من أوائل المؤرخين المصريين الذين وضعوا كل إمكاناتهم العلمية - سواء على شكل محاضرات جامعية أو دراسات أكاديمية - في خدمة التاريخ للعالم العربي . فقد أدخل المقررات الخاصة بالتاريخ العربي الحديث في جامعاتنا ، وقام بتدريسها والتأليف فيها مما جعل المكتبة العربية تحفل بطائفة من الرسائل العلمية والكتب المدرسية التي غطت تاريخ العالم العربي . وكان من أهم إنجازاته القوية أنه أوضح للعالم العربي أن دراسة التاريخ السياسي لا تكفي ، ولذلك قرر « ادتي » التاريخ الاقتصادي ، و « التاريخ الاجتماعي » ، ذلك أن المنهج العلمي الجديد لدراسة التاريخ يحتم التزاوج بين السياسة والاقتصاد والاجتماع . بل إن هناك من الباحثين من يرى في الاقتصاد محركا أساسيا لكل تيارات السياسة والاجتماع . فلم يعد الاقتصاد في خدمة السياسة كما كان من قبل ؛ وهذه القضية تهم العرب بالدرجة الأولى نظرا لقوتهم الاقتصادية الهائلة وثرواتهم الطبيعية الضخمة ، بحيث يمكنهم بسهولة أن يتحولوا إلى قوة سياسية لها وزن يحسب حسابه عند أقطاب القوى العظمى في عالم اليوم ، بشرط أن يتركوا خلافتهم التقليدية خلف ظهورهم ويوحوا صغوفهم داخل كيان قومي متباesk . وهذا الشرط ضروري والا تحولت قوة العرب الاقتصادية من نعمة إلى نقمة عليهم .

وينبغي عزت عبد الكريم على العرب اتخاذهم التاريخ ومنبلة للموعظة والاستعبار مما يؤدي إلى التغنى بأمجاد الماضي والتمسك بها دون القيام بعمل إيجابي مثمر لتحقيقها من جديد على مستوى العصر الذي يعيشونه بالفعل . وقد يكون التاريخ زائرا - في بعض الأحيان - بالحكم والمظنات

والعبر ، لكنها لاتخرج عن حدود الدروس النظرية التي قد لايمكن تطبيقها
من جديد . ذلك أن ظروف الحياة دائما في تحول وتغير مستمرين .
وما قد يصلح لزمان ، قد لا يصلح لزمان آخر .

هنا تكمن المهمة القومية الملقاة على عاتق المؤرخ العربي الحديث ،
والتي تؤكد أن التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث وحسب ، بل ينبغي
أن يقوم كذلك على التحليل والتعليل والربط ، ثم استنباط فلسفته التي
تساعد صناع التاريخ على استشراف آفاق المستقبل بحيث يخطون
خطواتهم في الاتجاه القومي الصحيح ويرى عبد الكريم - تبعا لهذا - أن
الحكم على أحداث التاريخ هو من صلاحية من يكتبون التاريخ وليس من
صلاحية من يصنعونه . ذلك أن الذي يعيش وسط الأحداث وفوق قسمها
ليشارك في صنعها وتوجيهها ليس عنده الوقت الكافي للحكم على الأحداث.
التي تستغرقه بالفعل . أما المؤرخ فيستطيع أن ينظر الى حركة الأحداث
من بعيد وعلى أساس موضوعي لأنه ليس طرفا فيها ، وبذلك يساعد
صانع التاريخ على تلمس ملامح المستقبل . لكن يجب ألا يقبض عن بالنا
ضرورة رجوع المؤرخ الى ما يكتبه صانع الحدث التاريخي ، خاصة اذا كان
من عشاق دواسة التاريخ وتسجيله .

ويطالب عبد الكريم المؤرخين العرب في مجال التطبيق بالتوفيق
بين الأصالة القومية المتمثلة في التاريخ ، والتحديث المطلوب من أجل
المستقبل . فلقد أصبح التاريخ دراسة للمستقبل قبل أن يكون تحليلا
للماضى . فقد انتهى الماضى بخيره وشره ولم يعد يهمننا منه سوى آثاره
المتدة في الحاضر ، أما المستقبل فيجب أن يكون شغلنا الشاغل لأن
حياتنا كلها تقع فيه . والتاريخ مهما كان زاخرا بالمفاجآت على المستوى
الظاهرى ، الا أنه لايعرف المفاجأة ولا يتنكر للماضى ، وانما يهدف الى
تنقية الماضى القومى من كل السلبيات التي اعترفته حتى يكتسب
المستقبل دفعات متجددة . أما التقنى بالأمجاد أو البكاء على الاطلال فمن
شأنه طمس معالم الطريق نحو المستقبل . ولذلك يجب أن يتحلى المؤرخون
العرب بالتحليل الموضوعى ، والتعليل العلمى ، والربط المنطقى بحيث
يقفون موقفا وسطا بين الذين يتعصبون للماضى ويعتبدون في محرابه ،
وبين الذين يرفضون الماضى وكأنه لم يكن .

وليس هذا بالأمر الجديد على العرب . فقد عرفت أجيالهم المتتابعة
كيف تحافظ على أصولها الحضارية الراسخة مع تطعيمها وتطويرها
وتنميتها بحيث تسير ظروف العالم المتغير والمتجدد . ولذلك لا يشك

عزت عبد الكريم في قدوة العرب بمعاصرين - اذا خلصت النية - على العيش في عصر الفضاء مع استبقاء جذورهم في التراب العربي القومي .
 اى حل المعادلة الصعبة التي تنص على الجمع بين الأصالة والمعاصرة .
 ومن الخطا ان نتصور أن حركة التنوير التي بدأت في العالم العربي في النصف الثاني من القرن الماضي كانت نتيجة لبداية انفتاح العرب على الحضارة العالمية المعاصرة . قد يكون هذا الانفتاح أحد الأسباب الرئيسية في مرحلة التنوير العربي ، لكن الروح الحضاري الأصل الذي يمتلكه العرب منذ مطالع تاريخهم الحضاري ، هو الذي جعل من الانفتاح حركة ايجابية مثمرة ظهرت آثارها واضحة على صفحات تاريخنا المعاصر وبسرعة لم تكن متوقعة . وكان يمكن أن يقتصر الأمر على مجرد التقليد الأعمى والاكفاء بالقشور والمظاهر . لكن من يقارن بين وضع العالم العربي منذ قرن مضى ووضعه الآن يكشف مدى التحديث الذي طرا عليه برغم أن قرنا في حياة أمة عريقة كالأمة العربية لا يمد فترة طويلة يمكن أن تحدث فيها كل هذه التطورات والمتغيرات . هذا ما يؤكد التاريخ على الرغم من كل المتناقضات والصراعات والتمزقات التي تنتاب العالم العربي من حين لآخر . لكن يجب ألا ننسى أن هذا العالم عاش خمسة قرون من الظلم والظلام تحت نير الامبراطورية العثمانية ، وعندما تاكلت من تلقاء نفسها وبفعل القوى الاستعمارية الجديدة وقع العالم العربي في برائن هذه القوى لمدة تقرب من قرن آخر .

ومع كل هذه المحن والمعوقات والاحباطات ظلت الأمة العربية محتفظة بجوهرها الحضاري الأصل . بل ان أمة قومية أخرى صادفت ما صادفته القومية العربية ، فانه من المشكوك فيه أن تصمد مثلما صمدت القومية العربية . ويكفى أن نقول ان هناك من القوميات من يصطنعها اصطناعا ويدافع عنها فكرا وسلوكا ، في حين تبدو القومية العربية ظاهرة طبيعية تماما ولا تجد من يحارب من أجلها بقدر ما تجد من يحاربها سواء من أعدائها أو من أبنائها . ومع ذلك فهي مستمرة وموجودة بطريقة أو بأخرى .

وفي كل الدراسات التاريخية التي قلمها عزت عبد الكريم كان العلاقة العضوية بين مصر والأمة العربية واضحة تماما من خلال الأدلة والشواهد العملية والاثباتات التاريخية التي لا تقبل الجدل والسفسطة . يتضح هذا في دراسته المستفيضة عن ، العلاقات بين الشرق العربي وأوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ، التي تناول فيها بالتفصيل

خصائص الموقع الجغرافي للشرق العربي وأثره التاريخي ، وعلاقات العرب بالروم وشعوب أوروبا الغربية في العصور الوسطى ، ثم مرحلة الجروب الصليبية وغزوات المغول ، والنهضة الأوروبية التي أدت الى تفوق الغرب ، ثم غزوات البرتغال والاسبان ، وتحول طرق التجارة . وبعد ذلك دخول العالم العربي مرحلة الفتوح العثمانية التي أدت الى تحديد العلاقات بين العرب وأوروبا في نطاق السيادة العثمانية ، وانعكس هذا بطبيعة الحال على العلاقات التجارية والعلاقات السياسية . كذلك يحلل عزت عبد الكريم الدور الذي لعبته فرنسا والموارثة بصفة خاصة في المجال الثقافي ، وأثر الطباعة العربية في أوروبا وفي الشرق العربي ، ثم جود العلاقات الأوروبية العربية وآثار ذلك الجود .

وفي ظل هذه العلاقات بين العالم العربي وأوروبا بين القرنين السادس عشر والثاسع عشر كان العرب خاسرين . ذلك أن أوروبا كانت تجعل على تقوية نفسها ، معتمدة في ذلك على الوسائل الفنية والتكنولوجية الحديثة ، منذ يدا عصر النهضة أو الاحياء وعمت النهضة مختلف المرافق عند الشعوب الأوروبية الغربية ، في الفكر والأدب والعلم والصناعة وأداة الحرب وتنظيم الحكومة . الخ . وكانت طبيعة العلاقات القائمة بين العرب والغرب - في تلك الفترة - تحول دون وقوف العرب على حقيقة الأوضاع في العالم الغربي ، وأفادتهم من ثمرات النهضة الأوروبية هذه وخاصة في الناحية التكنولوجية وهكذا سارت أوضاع العالم العربي بين القرنين السادس عشر والثاسع عشر على وتيرة واحدة ، في الفكر والاجتماع والاقتصاد وأداة الحرب والادارة لا تكاد تستبين فيها تنوعا . ويشبه عبد الكريم هذا الوضع بالشجرة التي تيمش على مقوماتها الأصلية وندما دون أن تلقحها عناصر جديدة ، فلا تكاد تثمر - على طول المدى - الا ثمرا ضعيفا ، حتى اذا لقيت بعناصر غريبة حاجت وأخضلت وأينعت ثمرا جديدا .

أما الغرب - في هذه الفترة - فكان دائم التغير والتبدل في أوضاعه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية ، كان من نتيجة أن تجمعت له عناصر القوة التي سيستخدمها في القرن الثاسع عشر للسيطرة على العالم . ومع ظهور أطماع الغرب في المنطقة العربية بدأت العلاقات بين العرب والغرب تسير على أمس جديدة . فمع تخلف العرب تحت نير الحكم العثماني وجهلهم المطلق بحقيقة الأوضاع الحضارية المتقدمة التي بلغت أوروبا ، كان التفوق واضحا في جانب الغرب ، واختل

ميزان التعادل بين الجانبين . لكن القرب في علاقاته بالشرق في هذه الفترة كان يعتبر نفسه مع مواجهة مع الأتراك العثمانيين ، أما العروبة فكانت عديمة الأثر في تشكيل السياسة الأوروبية . ولا غرو في ذلك ، إذ أن قادة العرب أنفسهم كانوا فخورين بتبعيةهم للخلافة العثمانية ، بل إن كفاح زعيم مثل مصطفى كامل في مصر كان منصبا على تحرير مصر من الاستعمار البريطاني واعادتها الى فلك الخلافة العثمانية .

ومع ذلك أدرك رجال السياسة وأهل الأدب في أوروبا القرن التاسع عشر حقيقة الجنود العربية الأصلية الكامنة تحت ضغوط الامبراطورية العثمانية ، ومن هنا بدأ الحديث عن العرب والعروبة وعن إمكان توجيه السياسة الأوروبية لبحث مسائل الشرق الأدنى على أساس جديد . وكان هذا المفهوم الجديد من الانتشار بحيث تكلم عنه الشاعر الفرنسي لاجارتين . الا أنه يمكن القول بأن هذا التوجيه للسياسة الأوروبية لم يكتمل ويتبلور ويعطى ثماره الا في الحرب العالمية الأولى حينما استخدم الغرب « العروبة » كوسيلة لهدم الامبراطورية العثمانية وترتيب الشرق الأدنى على أساس « قومي » جديد في كنف النفوذ الغربي . ولم يكن الغرب يدرك في تلك الفترة إن العروبة سلاح ذو حدين يمكن أن يستخدمه اينأوها بفعالية أكثر من استخفاف أعدائها له ، وأن إطلاق العروبة من قبضتها قد ينهي السيطرة العثمانية - وقد حدث هذا بالفعل - لكنه يمكن أن ينهي السيطرة الاستعمارية الغربية - وقد حدث هذا بالفعل أيضا . ففي نظر العرب الرواد لا يوجد فرق بين الحكم العثماني والاسلطة الأوربية .

هذا من ناحية تركيز عزت عبد الكريم على كفاح الأمة العربية وصراعها المرير ضد قوات القهر والظلم والاستعمار ، أما من ناحية تركيزه على كفاح مصر بصفتها قلب الأمة العربية فانه يوضح في دراسة بعنوان « مصر » نشرت ضمن مجلد « دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة » أصدرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، يوضح ويحلل أسباب عجز النظام العثماني المملوكي ، وتشتت السلطان ، وهدم النظام القديم ، ثم رسالة مصر في القرن التاسع عشر وما بعده ، ومع ذلك أمر المصريون على بناء الدولة المصرية وضربوا بذلك المثل الرائد لسائر أقطار الأمة العربية . كذلك قاموا بتطوير الاقتصاد المصري ، وتدعيم النهضة السياسية ، وتشجيع النهضة العلمية . ثم يعالج عزت عبد الكريم تسوية

١٨٤٠ - ١٨٤١ وأثرها في مستقبل مصر السياسي ، وجهود مصر لتجنب غوائل النفوذ الأوروبي ، تلك الجهود التي توجت بثورة يوليو ١٩٥٢ التي أصبحت رائدة الثورات العربية كلها في النصف الثاني من القرن الحالي .

ويرجع عزت عبد الكريم استمرار فكرة القومية العربية بمفهومها الحديث الى فلسفة العثمانيين في حكم الولايات التابعة لهم حتى القرن التاسع عشر - ومنها مصر - وهذه الفلسفة تجعل الدولة تتخفف بقدر ما تستطيع من أعباء الحكم المباشر ، فتترك الرعية يدرون شئونهم بأنفسهم طالما ظلوا على ولائهم لها . والدولة قانعة ببقاء ندمه السلطان تجري في مصر ، وبأسسه تنفذ الأحكام في مصر وتجرى الحدود ، والى خزانته في القسطنطينية تحمل الجبايات في كل عام . وقد وفر هذا الأسلوب في الحكم للمصريين - منتظمين في طوائف وهيئات - قدرا كبيرا من الحرية وحفظ لهم المقومات الأساسية التي قامت عليها قوميتهم من لغة وثقافة عربية . وهكذا عاش المصريون تحت الحكم العثماني ثلاثة قرون ، بقي في خلالها بناء القومية العربية سليما ، حتى كان القرن التاسع عشر فظهرت ملامح هذه القومية واضحة كل الوضوح وكانت من أقوى دعائم النهضة العربية الحديثة التي بدأت في عهد محمد علي عندما أرسلت الحكومة عددا من الطلاب الأزهرين لاكمال دراستهم في فرنسا ، ومن بين هؤلاء المفكر المصري الكبير رفاعة رافع الطهطاوي الذي جمع بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وعمل على أن يطبع تلاميذه في مدرسة الألسن بهذا الطابع ، وكون منهم قلم الترجمة بأقسامه الثلاثة : قسم العلوم الطبية وقسم العلوم الرياضية والطبيعية ، وقسم الاجتماعيات ، وقد توفروا على ترجمة عدد كبير من الكتب من اللغة الفرنسية الى اللغة العربية ، وقامت مطبعة بولاق بطبعها ونشرها .

وهكذا عادت الصلة فانعقدت بين اللغة العربية والعلوم التطبيقية ، وأثبتت اللغة العربية قدرتها على التعبير عن مطالب العلم الحديث . كما انعقدت الصلة بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وأصبحت الثقافة الغربية قوية الأثر في تفكير المصريين وحياتهم الاجتماعية ، وهو أثر اضطرر نموا بطول القرن التاسع عشر وما بعده . وبذلك نستطيع القول بأنه على الرغم من كل المعوقات والصعاب التي خاضتها مصر من أجل التحرير والتعير ، لم تنس هويتها الأصلية ممثلة في ثقافتها العربية التي حملت مشاعلها وحافظت على تراثها في أشد العهود اظلاما وقهرا . ومن هنا كانت كل صفحة من صفحات تاريخها الحديث عبارة عن ريادة متجددة في كل مجال من المجالات القومية للأمة العربية بأسرها .

٥٥ - جمال عبد الناصر (مصر)

يحتل جمال عبد الناصر مكانة فريدة في تاريخ الفكر القومي العربي بصفة عامة وفي انطلاقاته الحديثة بصفة خاصة . فقد جمع بين الفكر الاستراتيجي الشامل والعميق على المستوى النظري ، وبين القيادة القومية والزعامة الأسطورية على المستوى العملي . أي أنه كان قادرا على تحويل الأفكار والاتجاهات التي ينادي بها الى واقع مادي ملموس اعتمادا على شعبيته الكاسحة في كل الأقطار العربية . ويكفي أن نذكر - على سبيل المثال - الوحدة الشهيرة التي قامت بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ برغم كل السلبات التي اعتورت هذه التجربة الرائدة والفريدة في التاريخ الحديث للأمة العربية ، وبرغم كل الضغوط والتحديتات التي واجهتها والتي أدت بها الى الانفصال في سبتمبر ١٩٦١ .

وهذه المكانة الفريدة التي يتمتع بها عبد الناصر ترجع الى اصراره على عدم التخلي عن مبادئه القومية مهما كانت النكسات الواقعة أو المحتملة ذلك أنه يعتقد أن مثل هذا التخلي لابد أن يؤدي الى كوارث قد تدمر الأمة العربية كلها على المدى الطويل ، في حين أن النكسات العابرة في حياة الأمم والشعوب شيء طبيعي ومتوقع ، وهي تشكل أهم العلامات البارزة في تاريخ البشرية على مر عصورها . ومن هنا قبل عبد الناصر مواجهة كل التحديات دون التزحزح قيد أنملة عن مبادئه القومية والاستراتيجية لأن اللحظات العابرة لم تكن تستغفره وتمنعه من استشراف آفاق المستقبل وكانت النتيجة أن القومية العربية برزت لأول مرة في تاريخها قوة مؤثرة في مصير العالم المعاصر كله . فلم تعد مجرد شعار جميل تحلم به ، بل أصبحت طاقة محركة لشعوب الأمة العربية كلها من المحيط الى الخليج . وأكدت هذه الحقيقة عمليا عند وقوع عدوان ١٩٥٦ على مصر حين احتشدت

الإمة العربية كلها صفا واحدا خلف مصر على الرغم من أن أجزاء كثيرة منها كانت لا تزال تعاني من نير الاستعمار والاحتلال . ولذلك قال جمال عبد الناصر في خطاب له في بورسعيد يوم ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ ، أى في أول عيد للنصر :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد أول تجربة في معركة تدخلها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم في معركة بورسعيد . في كل مكان كان العرب ينادون للقتال ، وفي كل مكان كان العرب يهددون مصالح المعتدين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال فأصبح ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن العساكر الانجليز في بورسعيد وحدهم مهتدين بالفدائيين وبحرب العصابات في داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة في كل مكان . في الوطن العربي ، فانتصرت القومية العربية وكانت معركة بورسعيد أول انتصار حقيقي للقومية العربية » .

هذا على المستوى العملي ، أما من الناحية الفكرية النظرية فقد نادى عبد الناصر بالقومية العربية منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وجاء كتابه « فلسفة الثورة » تقنيا لها كمنهج سياسى واقتصادي وثقافى للعرب أجمعين ، فعلى الرغم من أن ثورة ٢٣ يوليو تفجرت في مصر ، فإنها لم تكن لمصر وحدها ، وإنما كانت بحكم وحدة المصير العربي ، للأمة العربية كلها . ولذلك كان دستور ١٦ يناير سنة ١٩٥٦ أول دستور مصرى يصر على عروبة مصر ، واعتبارها جزءا من الأمة العربية في حين نص دستور ١٩٢٢ على أن مصر أمة بذاتها فايد انزاليتها . فقد أزالبت ثورة يوليو أى تناقض بين الوطنية والقومية ، وأكد عبد الناصر في كل مناسبة قومية إيمانه الذى لا يتزعزع بالقومية العربية وضرورة الوحدة العربية ، ولذلك جاء فى مقدمة دستور ١٩٥٦ :

« نحن الشعب المصرى الذى يعيش بوجوده متفاعلا فى الكيان العربى الكبير ، ويقدر مسئولياته والتزاماته حيال النضال العربى المشترك ، لعزة الأمة العربية ومجدها قرر فى أول مواده : ان مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة وهى جمهورية ديمقراطية ، والشعب المصرى جزء من الأمة العربية » .

وفى خطاب عبد الناصر فى ١٦ يناير ١٩٥٦ أكد أهمية هذا النص فى الدستور حين قال :

« نحن اليوم حينما نعلن أننا جزء من الكيان العربي ، نعلن هذا من أجل مصلحتنا ومن أجل مصلحة العالم العربي كله . لقد حاولوا أن يخذعونا وحاولوا أن يضلّلونا وكانوا يقولون لنا « ما لكم ومال العرب » ، ولكننا اليوم وقد تنبهنا لن نخدع أبدا . ان الكيان العربي يمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي . كلنا شعب واحد شعب عربي واحد . نكافح جميعا متحدين متكاتفين من أجل حقنا في الحرية والحياة . نكافح جميعا ضد الاستعمار . لن تقطع أوصالنا مرة أخرى واليوم نعلن عروبتنا الحقيقية ونعلن تماسكنا مع العرب جميعا حتى لا يتكرر ماض ، »

ولقد كان اعلان هذا المستور مصحوبا بالقوانين العملية تؤكد الخط العربي الذي انتهجته الثورة ، من محاولة لتوحيد الثقافة العربية في كل الوطن العربي وعقد المواثيق الثنائية العسكرية . وكان هذا نتيجة طبيعية لقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ التي جمعت من القومية العربية فلسفة حضارية شاملة ، بعد أن كانت قبلها ، مجرد حركة ذات طابع سياسي محدد تستهدف في أغلب الأحوال استخلاص الحريات للشعوب العربية المحلية ، وتنبثق عن ارادة وفكر جماعة من السياسيين وصغوة من الكتاب والمثقفين ، وقد تهادن الاستعمار أحيانا في مقابل الحصول على بعض التحرر السياسي وتلوح في أفقها بين الحين والآخر مشاريع ظاهرها الوخسة العربية ، وباطنها وحقيقتها سيطرة الاستعمار - متخفيا وراءها - على مقدرات الأمة العربية والتحكم في أرضها وشعبها وثرواتها كما حدث - على بسبيل أمثال - في مشروع سوريا الكبرى .

لكن بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وبروز زعامة عبد الناصر التاريخية ، تحولت الحركة السياسية المحلولة للقومية العربية الى تيار فكري وثقافي وحضاري جارف ، وتبلورت في نظريات منهجية وعقائدية واضحة الأهداف الاستراتيجية ، معروفة الأبعاد التكتيكية ، أي أصبحت فلسفة سياسية ، وثقافية ، واجتماعية ، واقتصادية ، تخطت كل الحواجز المفتعلة الى آفاق قومية تفتتح عيون العرب عليها لأول مرة في تاريخهم الحديث . ومن ثم أصبحت مصر قاعدة كل الكفاح العربي نتيجة لقيام الحكم فيها على أساس قومي خالص . وفي هذا يقول عبد الناصر في تصريح له لأحد الصحفيين الأجانب في مايو ١٩٥٩ :

« ان مصر كما ترى ، كانت خارج الكفاح العربي ، وبعد الثورة كما اكتشفت مصر نفسها ومكانها ، كان يتعين عليها أن تعود الى قلب الكفاح العربي ، ثم دفعتنا ظروف موضوعية وقوى تاريخية الى أن تصبح

في مركز رئيسي ، فلم يعد في وسعنا أن نفعل غير ما نفعل الآن . لقد أصبحت القاهرة قاعدة كل الكفاح العربي وعاصمته من عمان الى الجزائر . .

وفي كتابه « فلسفة الثورة » أكد عبد الناصر أن مصر من الجناحين العربيتين الاريقي والآسيوي ، بمثابة القلب من الجسم ، وتتصل حدودها بحدود شقيقاتها ، ومن ثم تأثرت وتأثرت حتما بما يجري في المنطقة كلها من أحداث ، فهي واقعا وحتميا ومصريا من صميم العائلة العربية ، كما حذر عبد الناصر من أن ننظر الى خريطة العالم نظرة بلهاء لا ندرك بها مكاننا على هذه الخريطة ودورنا بحكم هذا المكان . فنحن لا يمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا ، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها ، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا بمصالحها ، حقيقة وفعلا وليس مجرد كلام . فمن الناحية التاريخية يرى عبد الناصر في « فلسفة الثورة » أن مصر هي التي احتضنت التراث العربي والاسلامي ، ورسخت جذوره على مر العصور ، « وليس عبثا أن الحضارة الاسلامية والتراث الاسلامي الذي أغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الاسلام القديمة ، تراجع الى مصر وآوى اليها ، فحمتها مصر وأتقذته ، عندما ردت غزو المغول على أعقابها في عين جالوت » .

وكان المنظور السياسي للقومية العربية قد حددته عبد الناصر بشرطين يرتبطان معا أشد الارتباط وهما : التحرر ، والوحدة . « تحرر الوطن العربي من كل سيطرة أجنبية ، و«وحدة» الوطن العربي في كفاحه وأهدافه . فالقومية العربية كمذهب يقضي بالاستقلال التام عن أي نفوذ أجنبي ، كذلك فإن شعوب المنطقة لا تستطيع أن تحمي حياتها وآمالها ضد مطامع القوى الكبرى الا اذا توحده كفاحها . فكان هدف عبد الناصر أن يقوم التضامن العربي ويتوحد الكفاح العربي لأن المصير العربي واحد . والتحرر المكتوب للعرب واحد . وإذا كان تحرير الوجود العربي من كل أشكال السيطرة الخارجية يعني القوة والحياة ، فإن التلازم بين القوة والوحدة ، كان أبرز معالم تاريخ الأمة العربية ولذلك يقول عبد الناصر : « ما من مرة توافرت القوة ، الا كانت الوحدة نتيجة طبيعية لها » .

وفي ٧ نوفمبر ١٩٥٩ أوضح عبد الناصر أن القومية العربية في ايمانها بالتحرر والوحدة والبناء الحضاري إنما تعي حقائق التاريخ ، فعندما اتحدت الأمة العربية استطاعت دائما أن تواجه العدوان وأن تردده : « واجهت متحدة العدوان الصليبي وردته على أعقابها ، واجهت متحدة غزو التتر وكسرت هوجة البربرية التي أوشكت أن تكتسح المدينة

الإسلامية ، واجهت متحدة كل المفاعرات الاستعمارية واستطاعت أن تلقى عن كاهلها يد الاستعمار وأن تطرد جيوش احتلاله ، واجهت كل عدوان خارجي وأحبطته • وحين تخلت الشعوب العربية عن اتحادها ، وقعت فريسة سهلة للسيطرة • ومعنى ذلك بوضوح أنه من أجل تأمين البلاد العربية يجب أن تكون هناك جبهة عربية واحدة » •

وإذا كان عبد الناصر يؤمن « بضرورة الثورة السياسية حتى تتحرر من الاستعمار وتحرر من الاستقلال ، ثم تنطلق قوانا من عقالها لنستطيع أن نلحق إلى الثورة العربية ، ثورة القومية العربية ، والوحدة العربية » ، على حد قوله في ١٨ نوفمبر ١٩٦٠ ، فإن القومية العربية – في نظره – لا تفرض أطارا سياسيا معيناً للوحدة أو شكلا دستوريا للاتحاد ، وإنما تؤمن بأن هذا الشكل يقرره ويحدد أبعاده ، ظروف البلاد العربية نفسها ، فالمهم هو الوحدة في الهدف وفي منهاج العمل السياسي والاجتماعي ، والاتجاه ، بأي أسلوب من أساليب الوحدة أو الاتحاد • وهذا المفهوم بلوره عبد الناصر في رسالة إلى الملك حسين في مارس ١٩٦١ قال فيها :

نحن نؤمن بالقومية العربية تيارا حقيقيا وأصيلا ، يتجه إلى وحدة عربية شاملة ، لا تعنينا أشكالها الدستورية بقدر ما تعنينا فيها إرادة الشعوب العربية » •

ذلك أن الوحدة جوهر وروح وسلوك قبل أن تكون شكلا ونظاما مفروضا على الشعوب العربية من الخارج ، فأرادتها وضميرها ينبعان من الداخل ، والاختيار الحر المستقل طريق أي شعب من شعوب الأمة العربية إلى الوحدة • وكما قال عبد الناصر في حديثه إلى جريدة « الأهرام » في ٧ نوفمبر ١٩٥٩ :

« أما الأشكال الدستورية فأمرها سهل بسيط • إن لكل شعب حقه في أن يرسم حدوده مع باقي شعوب الأمة العربية ، إن أراد بعضها أن يتوحد مع غيره في دولة واحدة ، فذلك أمره ، وإذا أراد أن ينضم إلى اتحاد فيدرالي مع غيره ، ذلك أيضا أمره ، وإذا أراد أن يحتفظ بحدود ظاهرة واضحة فذلك أيضا أمره » •

وعندما تؤكد القومية العربية مبادئ حقوق الإنسان وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها ، فإنها تؤكد في الوقت نفسه طبيعتها الديمقراطية التي تؤمن بالإنسان كهدف في حد ذاته ، وليس مجرد أداة لتحقيق

مصالح أو أهداف لا تحوز رضاه ولا ترضى إنسانيته • كذلك فهي تحرص على حق تقرير المصير للشعوب • يقول عبد الناصر في خطابه في افتتاح مجلس الأمة بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٥٧ :

« كنا نريد أن نكون أقوى في وطننا ندافع بكفاية عن حدوده ، وكنا نريد أن يكون ضميرنا النولى يقظا يشارك في الدفاع بكفاية عن سلامة العالم ولم نشأ أن نجعل من رغبتنا في الحصول على السلاح سدا يحول بيننا وبين الشخصية الدولية التي كنا نسعى لتحديد معالمها وتأكيد دورها في توفير السلام ، لم نشأ أن نساوم أو نقايض أو نبيع ونشتري •• ان شخصيتنا الدولية ليست موضوع مساومة ، ودورها العالمى ليس سلمة مقايضة وحققنا فى لقاء الشعوب المتحررة والتعاون معها من أجل سلام البشر جميعا ليس للبيع أو الشراء حتى ولو كان الثمن سلاحا نحن فى مسيس الحاجة اليه لكى ندافع به عن حدودنا ، وبيوتنا ، وأرواحنا وأولادنا » .

ويعتقد عبد الناصر أن الجانب الثقافى للقومية العربية أكثر شمولاً من جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فهذه كلها أمور يمكن أن تأتى كنتيجة طبيعية للتحرر الفكرى والاستقلال الثقافى اللذين بدونهما لا تستطيع الأمة العربية أن تتجاوب بمشاعر واحدة ، وفكر مشترك واحد ، ونظرة مقاربة الى مواقف الحياة ، ورؤية تخلصت من رواسب الاستعمار • ففي مؤتمر الأدباء العرب ألقى عبد الناصر كلمة ركز فيها على أهمية التحرر الفكرى وضرورته لتدعيم قاعدة القومية العربية وأيديولوجيتها وقال :

« اننا فى حاجة الى الوحدة الفكرية لدعم هذا التضامن ، ودعم القومية العربية ، كما أن التحرر الفكرى ضرورى لنا فى هذا المجال • أنتم قادة الفكر ، عليكم واجب أساسى فى توضيح الأمور ، وفى اقامة أدب عربى متحرر مستقل ، خال من السيطرة الأجنبية والتوجيه الأجنبى ، وبهذا يمكن أن تعملوا وتساعلوا فى اقامة التضامن العربى ، ودعم القومية العربية وأهدافها » .

ولعل هذا بعض ما يعنيه عبد الناصر فى خطاب ٢٢ يوليو ١٩٥٧ حين قال : « يجب أن تكون لنا ثقافة سليمة تنبه الشعب ، وتوسع مداركه » .

« فإذا نجحنا في الحصول على هذا التحرر الفكرى وهذا الاستقلال الثقافى ، فإن الجانب السياسى كما يتمثل فى الحياة الديمقراطية يسهل أمره . إن القومية العربية تنهض على الديمقراطية التى تؤمن بقيمة الفرد الذاتية ، وهى فى الوقت نفسه تسعى الى تحقيق صالح الجماعة ، بحيث توفق بقدر الامكان بين صالح الفرد وصالح الجماعة . بل انها كلما تضجرت وتبلورت فإن المصلحة الخاصة للفرد والمصلحة العامة للوطن تصبحان وجهين لعملة واحدة . فالقومية العربية ديمقراطية يحس فيها المواطنون جميعا بكيانهم وذواتهم ومسئولياتهم فيسهم كل مواطن منهم بنصيب فى حياة الجماعة ، ويضيف الى ثروتها المادية والروحية ما يستطيعه من انتاج وفكر . ومن هنا كان سعى عبد الناصر الى بناء المجتمع الذى يستطيع فيه « الفرد الحر أن يحدد لنفسه مكانه فيه على أساس كفايته وقدرته وخلقه » : على حد قوله فى خطاب ١٧ أكتوبر ١٩٦١ .

والديمقراطية تصبح شعارا أجوف اذا خلت من مضمونها الاقتصادى كذلك فإن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية ، ذلك أن حرية رغبة الحيز ضمان لا بد منه لحرية تذكرة الانتخاب . فالاقتصاد لا ينفصل عن السياسة ، بل يؤثر فيها ويحركها ، أو كما يقول عبد الناصر فى المؤتمر العام للاتحاد القومى - يوليو ١٩٦٠ ان « الاشتراكية هى ديمقراطية الاقتصاد ، كما أن الديمقراطية هى اشتراكية السياسة » وبدون الأساس الاشتراكى فى حركة القومية العربية تصبح وكأنها مجرد حركة نظرية لا تلامس الواقع العربى ولا تتفاعل معه ، لأنه بدون التمتع بقوة اقتصادية لا يمكن أن تقوم الأمانى الروحية والثقافية والسياسية للقومية العربية على حد قول عبد الناصر فى ١٥ يوليو ١٩٥٩ .

وكان مفهوم عبد الناصر للوحدة العربية ينهض على حتمية توافر مقوماتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، التى اذا تحققت فإن الوحدة تصبح أمرا واقعا دون مجهودات سياسية ، وذلك حسب تصريح عبد الناصر لأعضاء مؤتمر توحيد المناهج فى ٢١ مارس ١٩٥٧ . لكن الوحدة بين مصر وسوريا تخطت هذه الاعتبارات نظرا لظروف سوريا الخاصة التى جعلت عبد الناصر يرحب بالاتحاد متجاوزا مع الرغبة الشعبية والرسمية فى سوريا ، على أساس رغبتها فى الاتحاد مع مصر كخطوة أولى للوحدة العربية . وكان عبد الناصر قد صرح فى افتتاح مجلس الأمة فى ٢٢ يوليو ١٩٥٧ بأن مصر سجلت فى المادة الأولى

من دستورها أنها جزء من الأمة العربية لا يمكن إلا أن تتجاوب مع هذا الاتجاه وترحب بكل مسعى يقرب من هذا الهدف القومي المنشود .

وللحقيقة والتاريخ فإن عبد الناصر كان يتوقع السير في مفاوضات الاتحاد الفيدرالي ، وكان يسعى الى « التضامن » لينتقل من مرحلة الإصلاحات الداخلية الى الوحدة الاجرائية في الشؤون الاقتصادية والتربوية والدفاعية على الا تاتي الوحدة اخيرا الا بعد اتفاق يقوم على دراسة دقيقة شاملة ، الا أن المسئولين السوريين كان دورهم أن جيشهم يفتقر الى الوحدة التي تسود الجيش المصري وأن الوقت لا يسمح لهم بأى ابطاء لتهديد الطريق تهيدا سليما لتحقيق تلك الثورة الداخلية وأن ذلك لا يمكن الا بالوحدة مع مصر . وطالبوا بالوحدة الشاملة لانها مطلب الجماهير ، ووضعوا عبد الناصر في موقف حرج وكأنه على وشك أن يترك سوريا العربية تهوى فريسة للشبيوعية او للعناصر الرجعية الانتهازية المتحالفة مع عراق نوري السعيد والدول الغربية . وقد حاول عبد الناصر التعامل مع الموقف بأسلوب عقلاني موضوعي استراتيجي ، لكن المشاعر القومية الجارفة تغلبت عليه ولم تترك له وقتا كافيا لارساء الوحدة على أسس موضوعية .

قبل عبد الناصر الوحدة مع سوريا وهو يدرك مدى الصعوبات التي ستواجهه . وبرغم هذه الصعوبات التي تفاقمت فيما بعد وأدت الى الانفصال في سبتمبر ١٩٦١ ، فإن مصر بقيادة عبد الناصر قامت بدورها الإيجابي الزائد في الوطن العربي عندما انضمت اليها سوريا تحت لواء الجمهورية العربية المتحدة . فقد ساننت الدولة الجديدة القوة العرب في المشرق والمغرب من أجل الحرية والنصر ، حتى اعتبر عبد الناصر محررا وبطلا في نظر الجماهير العربية من الخليج الى المحيط ، ورائد للقومية العربية التي تفاعلت مع الأمن العربي الشعبي . وحق لعبد الناصر أن يقول : انها ثورة عربية من أرض عربية ومن دم العرب ومن قلب العرب لا تتحالف مع الاستعمار ولكنها تعتمد على الشعب العربي .

وبرغم المראה التي تركها الانفصال في النفوس ، فإن إيمان عبد الناصر بالقومية والوحدة لم يهتز . فقد كان فكره القومي الاستراتيجي قادرا باستمرار على استشراف آفاق المستقبل الذي قد لا يراه السياسة التقليديون الغارقون حتى أذنيهم في مناوراتهم المؤقتة وظروفهم الطارئة . ولذلك أكد عبد الناصر في « الميثاق » الذي أعلنه في ٢١ مايو ١٩٦٢ ،

أن الذين يحاولون طعن فكرة الوحدة العربية من أساسها مستدلين بقيام خلافات بين الحكومات العربية ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية . ولذلك فإن مسئولية الجمهورية العربية المتحدة في صنع التقدم وفي تدعيمه وحمايته تمتد لتشمل الأمة العربية كلها . هذه الأمة التي لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها على المستوى الجماهيري . فقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته . ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ، ووحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ووحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير .

وكان عبد الناصر قد خصص الباب التاسع من « الميثاق » للوحدة العربية « وقدم فيه منظورا قوميا شاملا لها بصرف النظر عن الاعتبارات المؤقتة للزمان والمكان . وحتى الخلافات الموجودة بين الحكومات العربية وجد فيها دليلا على قيام الوحدة ووجودها ، وخاصة أن مفهوم الوحدة العربية - في نظره - تجاوز النطاق الذي كان يفرض التقاء حكام الأمة العربية ليكون من لقائهم صورة للتضامن بين الحكومات . فقد أصبحت وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها ، وهي الوحدة التي ستتكفل بسد الفجوات الناشئة من اختلاف مراحل التطور . ولذلك فإن العمل العربي يحتاج إلى كل خبرة الأمة العربية مع تاريخها الطويل المجيد ، ويحتاج إلى حكمتها العميقة ، بقدر حاجته إلى ثورتها وإرادتها على التغيير الحاسم . يقول عبد الناصر في « الميثاق » :

« إن الوحدة لا يمكن بل ولا ينبغي أن تكون فرضا فإن الأهداف العظيمة للأمم يجب أن تتكافأ أساليبها شرفا مع غاياتها . ومن ثم فإن القسر بأي وسيلة من الوسائل عمل مضاد للوحدة . إنه ليس عملا أخلاقيا فحسب وإنما هو خطر على الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية ومن ثم فهو خطر على وحدة الأمة العربية في تطورها الشامل » .

وسوف يذكر التاريخ لعبد الناصر بعد نظره الاستراتيجي في كفاحه من أجل الوحدة العربية التي ظن كثيرون أنها وهم كبير . فعلى الرغم من كل التحديات والضغوط والسلبات والنكسات التي واجهها من الداخل ومن الخارج على حد سواء فإنه لم يتزحزح عن إيمانه العميق بالوحدة العربية . ولم تدرك بعد نظره إلا في السبعينيات ، أي بعد رحيله عندما تلاشى العمل من أجل الوحدة العربية وصمت صوت القومية العربية ، فإذا

بالبفتن الطائفية والحروب الأهلية التي لم يعرفها الوطن العربي بطول تاريخه الطويل ، وقد أصبحت من الملامح المميزة لبعض الشعوب العربية .
أي: أننا بعد أن كنا نطالب بالوحدة العربية في الستينيات ، أصبحنا نهفو إلى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية في السبعينيات . وهذا يبين إلى أي مدى بلغت الأمة العربية في انتكاستها القومية بعد رحيل عبد الناصر الذي ظل ينادى بالوحدة العربية إلى آخر لحظة في حياته عندما أسلم الروح في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ في أعقاب مؤتمر القمة العربي الطاريء الذي عقد لوضع حد للأحداث المأساوية والدموية في الأردن .
يقول عبد الناصر في « الميثاق » :

« ليست الوحدة العربية في صورة دستورية واحدة لا مناص من تطبيقها . لكن الوحدة العربية طريق طويل قد تتعدد عليه الأشكال والمراحل وصولا إلى الهدف الأخير . أن أي حكومة وطنية في العالم العربي ، تمثل إرادة شعبها ونضاله في إطار من الاستقلال الوطني هي خطوة نحو الوحدة من حيث أنها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين الآمال النهائية في الوحدة . أن أي وحدة جزئية في العالم العربي ، تمثل إرادة شعبين أو أكثر من شعوب الأمة العربية هي خطوة وحدوية متقدمة ، تقوّب من يوم الوحدة الشاملة . وتمهد لها ، وتمد جذورها في أعماق الأرض العربية . أن مثل هذه الظروف تمهد الطريق للدعوة إلى الوحدة الشاملة . »

وقد ساء عبد الناصر كل الثغرات التي يمكن أن تتسلل منها الفتن الطائفية والحروب الأهلية بجهادة المستميت من أجل الوحدة العربية التي كانت تنظر إلى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية على أنها بداية لا تقبل الجدل أو النقاش ، لأنها المقدمة الطبيعية للوحدة القومية الكبرى التي كانت إحدى العناصر الرئيسية المشكلة لرسالة عبد الناصر ، الذي سعى إلى تحديد الوسائل والسبل المؤدية إليها تحديدا قاطعا لا يقبل الأعياب السياسة التقليدية ومناوراتها العقيمة . فقد كان يرى أن الدعوة السليمة هي المقدمة الطبيعية لارساء قواعد الفكر الوحدوى على المستوى النظرى ، ثم يأتي التطبيق العلمى والملى لكل ما تتضمنه الدعوى من مفاهيم تقدمية للوحدة بحيث يشكل الخطوة الثانية للوصول إلى نتيجة محققة . وقد استفاد عبد الناصر من دروس الوحدة بين مصر وسوريا بحيث قال :

« أن استعجال مراحل التطور نحو الوحدة يترك من خلفه - كما أثبتت التجارب - فجوات اقتصادية واجتماعية تستغلها العناصر المعادية

للوحدة كى تطعننا من الخلف • ان تطور العمل الوحوى نحسو هدفه
النهائى الشامل يجب أن تصحبه بكل وسيلة جهود عملية لملء الفجوات
الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن اختلاف مراحل التطور بين شعوب
الأمة العربية . هذا الاختلاف الذى فرضته قوى العزل الرجعية
والاستعمارية • ان جهودا عظيمة وواعية يجب أن تتجه أيضا الى فتح
الطريق أمام التيارات الفكرية الجديدة حتى يستطيع أن تحدث أثرها فى
محاولات التمزيق وتغلب على بقايا التشبث الفكرى الذى أحدثه ضغط
ظروف القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وما تركته
دسائسها ومناوراتها من رواسب تحجب الرؤية الصافية فى بعض
الظروف » •

وليامان عبد الناصر بأن الجمهورية العربية المتحدة أو مصر جزء من
الأمة العربية ، فإنها يتحتم عليها أن تنقل دعوتها والمبادئ التى تتضمنها
لتكون تحت تصرف كل مواطن عربى ولا ينبغى الوقوف لحظة أمام الحجة
البالية القديمة التى قد تعتبر ذلك تسخلا منها فى شئون غيرها • وفى
هذا المجال كان عبد الناصر يحرص على ألا تصبح مصر طرفا فى المنازعات
الحزبية المحلية فى أى بلد عربى • لأن ذلك يضع دعوة الوحدة ومبادئها
فى أقل من مكانها الصحيح • وإذا كانت مصر تشعر أن واجبها المؤكد
يحتم عليها مساندة كل حركة شعبية وطنية فإن هذه المساندة يجب أن
تظل فى اطار المبادئ الأساسية ، تاركة مناورات الصراع ذاته للعناصر
المحلية ، اذ أن عليها تجميع الطاقات الوطنية الايجابية بما لا يتعارض
مع مراحل التطور المحلى وامكاناته ، مهما امتد الوقت بها • فالعمل من
أجل الوحدة يحتم اتخاذ الزمن عنصرا دافعا له مهما طال ، أما استعجال
الأمور ومحاولة تغيير الواقع المحلى تغييرا مفاجئا فمن شأنه أن يضعف
من قوة الدفع الكامنة فى التطور الطبيعى على المدى البعيد • ومن هنا :

« فان الجمهورية العربية المتحدة مطالبة بأن تفتح مجال التعاون
بين جميع الحركات الوطنية التقدمية فى العالم العربى • انها مطالبة بأن
تتفاعل معها فكريا من أجل التجربة المشتركة • لكنها فى نفس الوقت
لا تستطيع أن تفرض عليها صيغة محددة لصنع التقدم • ان قيام اتحاد
للحركات الشعبية الوطنية التقدمية فى العالم العربى أمر سوف يفرض
نفسه على المراحل القادمة من النضال » •

وعلى الرغم من عدم فاعلية جامعة الدول العربية فى العمل من أجل
الوحدة بصفة خاصة ، فان عبد الناصر يعتقد أن ذلك لا يؤثر - ولا ينبغى

له أن يؤثر - على قيام جامعة الدول العربية بدورها المحدود ، فإذا كانت الجامعة العربية غير قادرة على أن تحمل الشوط العربي الى غايته العظيمة البعيدة فلا أقل من أن تسير به خطوات • ان الشعوب تريد أملا كاملا ، لكن الجامعة العربية - بحكم كونها جامعة للحكومات - لا تقدر أن تصل الى أبعد من الممكن ، مع اعتبار الممكن خطوة في طريق المطلوب الشامل، وتحقيق الجزء مساهمة في تقريب يوم الكل • ولهذا فان الجامعة العربية - في نظر عبد الناصر - تستحق كل التأييد ، على أن لا يكون هناك تحت أى ظرف من الظروف وهم تحميلها أكثر من طاقتها العملية التي تحمها ظروف قيامها وطبيعته • انها قادرة - على الأقل - على تنسيق ألوان ضرورية من النشاط العربي ، لكنها في الوقت نفسه تحت أى ستار وفي مواجهة أى ادعاء يجب ألا تتخذ وسيلة لتجميد الحاضر كله وضرب المستقبل به •

ثم جاء دستور ٢٥ مارس ١٩٦٤ ليؤكد نفس الاتجاه وينص على أن الشعب المصري جزء من الأمة العربية • مما يدل على نجاح عبد الناصر التاريخي في تأصيل القومية العربية في مصر وترسيخ جذورها في تربتها بحيث أصبحت مبدأ وعقيدة وضرورة لكرامة الشعب المصري والشعب العربي على حد سواء • كذلك اقترح بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ أن ينص الدستور على تحقيق وتأكيد الانتماء المصري الى الأمة العربية تاريخيا ونضاليا ومصريا ووحدة عضوية فوق أى فرد • ولذلك لم يكن عبد الناصر زعيما لمصر فصص بل للعرب أجمعين • يكفي أن نذكر - على سبيل المثال - ما حدث في مصر والعالم العربي يوم التاسع من يونيو ١٩٦٧ حين قدم استقالته في أعقاب النكسة ، فقد هب الشعب العربي كله معلنا تمسكه بقيادة عبد الناصر وتصميمه على الصمود وعدم الاستسلام • وبهذا الصمود بدأت مرحلة جديدة في مواجهة محاولات تصفية القضية الفلسطينية ، وفي تأكيد دور القومية العربية من أجل تخطي النكسة وإزالة آثار العدوان •

ولم يكن إيمان عبد الناصر بالوحدة قائما على أساس حماسي انفعال كما قد يظن البعض ، بل كان صادرا عن وعي عميق وشامل بحركة التاريخ عبر العصور • فمثلا يقول للصحفي الانجليزى ديزموند ستيوارت في أول أبريل ١٩٥٧ :

« عندما كان العرب وحلة متماسكة ، استطاعوا رد المعتدين على أعقابهم ، كما حدث أيام الحروب الصليبية ، ولكن بعد أن فرق المستعمرون

بين العرب أصبحوا عرضة للهزيمة ، وفريسة للسيطرة الأجنبية • وكانت هذه الحقيقة ماثلة أمام عيني طوال فترة المناقشة التي كانت تدور حول وسائل الدفاع عن مصر • ولأول وهلة ، اتضح لنا أن مصر مثلها في ذلك مثل كل جزء من أجزاء الوطن العربي لا يمكن أن تضمن سلامتها الا مجتمعة مع كل شقيقاتها في العروبة في وحدة متماسكة قوية •

« ان موقع مصر الجغرافي والاستراتيجي الهام ، كان دائما هو نقطة الضعف بالنسبة لها ، وأنه بسبب هذا الموقع الممتاز ، تسابقت الدول الى احتلالها ، لذلك كان هدفنا أن نجعل من هذا الضعف قوة وقمنا بعد ذلك بدراسة ثروات العرب وخاصة البترول ، وعرفنا أن هذا البترول يمكن استخدامه لصالح العرب • وهذا هو نفس الذي حدث في أثناء العدوان الثلاثي • وهكذا اتخذت القومية العربية طابعها ، كضرورة استراتيجية ، وكمذهب سياسي ، وذلك لضمان سلامة الوطن العربي » •

وطريق القومية العربية — عند عبد الناصر — هو نفس مسار حركة التاريخ الى الامام ، ولذلك فإن الزمن في صالحها لأنها لا تتقدم في اتجاه مضاد له • وهذا ما اكده عبد الناصر في خطاب بدء تنفيذ السد العالي في ٢٦ نوفمبر ١٩٥٩ حين قال :

« ان تيار التاريخ يسير الى الامام ، وان الدول الكبرى التي حاولت أن توقف هذا التيار لم تستطع أن تتغلب على التيار الطبيعي للتاريخ ، بالنسبة لشعب آمن بأن القومية العربية والتضامن العربي سبيل الامان والسبيل الوحيد للحماية ، والسبيل الوحيد لرفع مستواه ، والسبيل الوحيد لتطويره اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا » •

والواقع العربي الراهن يؤكد أن قضية العرب واحدة ورغم كل مظاهر الاجباط والتمزق التي تعتريه ، بل بسبب هذه المظاهر لابد من تجاوز السلبيات والثغرات والضعف والصراعات التي يفتعلها الآخرون ونقع نحن ضحيتها سواء عن حسن نية أو عن جهل أو عن قصر نظر أو عن ضيق أفق ، في حين أن القضية مصرية ولا تحتمل المساومات أو أنصاف الحلول أو المناورات • انها قضية « أن نكون أو لا نكون » على حد قول عبد الناصر • وليس هناك منتصر أو مهزوم ، غني أو فقير ، قوى أو ضعيف ، فنحن كلنا في قارب واحد وسط محيط زاهر بالعواصف والأمواج المتلاطمة ، وفي إمكاننا أن نجعل منه قارب النجاة لنا جميعا أو نجيله الى مقبرة لنا في قاع المحيط • ولذلك يقول عبد الناصر في احتفال عيد الثورة في ٢٢ يوليو ١٩٥٨ :

« ان قصة كفاح الشعب العربى ، وخطوات الكفاح واحدة ، لسبب واحد بسيط ، سبب كل فرد فى الأمة العربية يعرفه ويعلمه ، هو تشابه الظروف الكامل ، وتوافق هذه الظروف وترباطها . واذا قارنا مقارنة تاريخية ، بين كفاح الشعب العربى ، فى كل مكان ، وفى كل بلد من بلاد الوطن العربى ، فى العراق ، وفى سوريا ، وفى لبنان ، وفى مصر ، فاننا نرى الترابط بين المشاعر والترابط بين الحوادث . فى كل وقت ثارت فيه بغداد ، كانت القاهرة تنور ، لأن المشاعر كانت تجمع بين بلدين . فى كل وقت ثارت فيه دمشق ، ثارت فيه بيروت لأن الحوادث كانت تجمع بين بلدين . كانت الحوادث فى العالم العربى مرتبطة متصلة . فالعالم العربى كله يشعر بمشاعر واحدة فى وقت واحد لأن قضية العالم العربى هى قضية واحدة ، وقصة الكفاح فى العالم العربى قصة واحدة . واذا كان هناك تفاوت فى الزمن ، فان هناك اتفاق فى الأهداف ، واتفاق فى الآمال » .

وعلى الرغم من زعامة عبد الناصر الشعبية الكاسحة وخاصة مع قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، فان فكره القومى الموضوعى جعله يؤكد باستمرار ضرورة الفصل بين شخصه وبين دعوة القومية العربية والوحدة العربية ، فلاشخاص مهما كان دورهم القيادى والتاريخى زائلون أما الأمة العربية فهى الباقية . يقول عبد الناصر فى خطاب له بدمشق فى ١٨ يوليو ١٩٥٨ :

« ان القومية العربية التى انطلقت لا يمثلها واحد ، ولا يمثلها حفنة من الناس . لا يمثلها جمال عبد الناصر ولا يمثلها أى شخص آخر ، ولكنها أنتم ، كل فرد منكم يمثل هذا الشعب الذى قاتل ، يمثل هذا الشعب الذى صمم على الحرية ، وصمم على أن ينتصر . شعلة القومية العربية ستبقى أبد الدهر عالية مرتفعة ، لأنها لا تنحصر فى شخص واحد هو جمال عبد الناصر ولا تنحصر فى أفراد آخرين ، هم من يعملون مع جمال عبد الناصر ، ولكنها تمثل الشعب العربى » .

« القومية العربية هى انتم هنا فى دمشق ، وأخوة لكم فى بغداد ، وأخوة لكم فى القاهرة ، وأخوة لكم فى عمان ، وأخوة لكم فى بيروت ، وأخوة لكم فى السودان ، وأخوة لكم فى اليمن ، وأخوة لكم فى ليبيا . هذه هى القومية العربية التى لن تستطيع أية قوة فى العالم أن تحطمها أو تقضى عليها . ليست القومية العربية من وحي رجل واحد ، أو من وحي فرد واحد . ولكنها من وحيكم أنتم ومن وحي آبائكم ، من وحي أولئك الذين استشهدوا فى سبيل هذه الأيام التى نعيشها ، لنرى فيها الأمة العربية وهى تتحرر » .

وكان مفهوم عبد الناصر للقومية العربية والوحدة العربية يمتاز بالاتساق الفكري الذي جنبه أى تشويش أو تذبذب أو تردد أو تراجع . ففي حديث صحفى بعد ذلك فى ٥ يوليو ١٩٦٤ ركز على حماية الفصل بين الوحدة العربية كتيار تاريخي قديم ومستمر ، وبين أى فرد يتحمل فى لحظة من اللحظات مسئولية العمل من أجلها . ذلك أن دعوة الوحدة العربية بدأت من قبل جمال عبد الناصر ، وستبقى بعد جمال عبد الناصر . ولذلك قال فى خطاب له باللاذقية فى أكتوبر ١٩٦٠ :

« اذا تكلمنا عن القومية العربية والوحدة العربية ، فاننا نتكلم عن دعوة لها جذور عميقة ، روينها بالدماء ، ورويناها بالأرواح ، وعمل الأجداد فى سبيل تقديسها ، وببذل أرواحهم ، وتضحية أنفسهم » .

والوحدة العربية حركة انسانية حضارية فى جوهرها ، وليست مثل محاولات الوحدة الأخرى التى نهضت على أساس عنصري . فهي - فى نظر عبد الناصر - حركة أمة واحدة ، عاشت نفس التاريخ ، وتعيش نفس النضال ، وتتحج الى نفس المصير . ولذلك فان عروبة مصر ليست مسألة سياسية ولا مسألة تكتيكية ، وإنما قدر وجود ، وحياة أمة واحدة . والوحدة العربية موجودة فعلا بين أبناء الشعب العربى ورغم الخلافات القائمة بين النظم والحكومات ، لكن المأساة تتمثل دائما فى أن الشعوب تدفع ثمن أخطاء السياسة والحكومات التى لا تدرك أو تتجاهل أن سقراط أى بلد عربى إنما يكون دائما هو البداية لسقوط باقى البلاد العربية ، ويضرب عبد الناصر المثل بفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى حينما تعرضت البلاد العربية للمحاولات الأجنبية الساعية الى الاحتلال والسيطرة ، وببجرد أن بدأ الاحتلال ببلد عربى ، سرى بعد ذلك سريان السرطان بين أرجاء الأمة العربية . مما يؤكد ضرورة الوحدة من ناحية المصلحة المشتركة العامة ، ومن ناحية المصير الواحد ، ومن ناحية الماضى الواحد أيضا . ولذلك فان الأمن العربى لا يتجزأ . وهذا درس استفاد عبد الناصر من التاريخ ولم يبتكره من عنده . يقول فى نفس خطاب به باللاذقية :

« اننا حين نتكلم عن القومية العربية ، فقد علمنا التاريخ . أنه الحفاظ على قوميتنا العربية فى الماضى ، كان السبب فى الحفاظ على حريتنا وعلى استقلالنا ، وأنا حينما هبنا للدافع عن وطننا جميعا لم ننخدع بالطائفة التى أرادت الحملات الصليبية أن تبثها بيننا ، بل اتحدنا جميعا » .

ويتجلى الوعي القومي الشامل عند عبد الناصر عندما يتكلم عن الوحدة كوسيلة وليس كغاية ، فهي ليست مجرد اندماج دولتين أو أكثر في كيان سياسي واحد ، لكنها في حقيقتها ثورة على التخلف والاستغلال والضعف والتشتت والتمزق . يقول عبد الناصر في خطاب بحلب في ١٨ فبراير ١٩٦٠ :

« ان الوحدة ثورة ، ثورة على ما كنا نعيش فيه ، ثورة على كل الأساليب التي مرت بنا في الماضي ، وثورة تستهدف اقامة المجتمع الذي نريده . الوحدة في طبيعتها ، ليست اندماج اقليمين ، أو اندماج دولتين عربيتين فحسب ، ولكن الوحدة كما لمستها وأنا أقابل هذا الشعب في القرى والمدن ، هي تطور قومي اجتماعي اقتصادي سياسي . وحينما كان الشعب ينادى بالوحدة ، وحينما فرض الشعب الوحدة ، انما كان يثور ليحقق لنفسه الثورة السياسية القومية العربية ، وفي نفس الوقت ليحقق أيضا الثورة الاجتماعية التي عمل من أجل تحقيقها وكافح في سبيلها طوال السنين الماضية . فان الشعب حينما كالفح الاستعمار وتخلص منه ، فان الاستقلال في حد ذاته لم يكن غاية ، ولكنه كان الوسيلة لتحرير ارادته ليكون الشعب قادرا على أن يطور نفسه ، وعلى أن يضع الشوزة السياسية والثورة الاجتماعية موضع التنفيذ » .

ويفرق عبد الناصر بحسب بين الوحدة كثورة قومية اجتماعية اقتصادية سياسية وبين المغامرات التي تقوم بها الجماعات السياسية أو الانقلابات التي تقوم بها المجموعات العسكرية . ذلك أن الوحدة حركة مواكبة لحركة التاريخ اذا استوعبتها الشعوب والحكومات ، ولا يمكن أن تعتمد على المغامرات والانقلابات والمفاجآت الطارئة والصدف العمياء . ولذلك يقول عبد الناصر في خطاب مجلس الأمة في ٢٥ نوفمبر ١٩٦٥ :

ان الثورة العربية الشاملة ماتزال هي القوى الأصلية القادرة على تحقيق الآمال العربية كلها . لكنني أود أن أقول بوضوح ان الثورة العربية الشاملة ، لا يمكن أن تكون مجموعة من المغامرات أو الانقلابات . وانما هي الحركة التاريخية لجماعة الأمة العربية للقفز عبر التخلف الى التقدم السياسي والاجتماعي ، مستندة على القيم الحضارية للأمة العربية ، محققة بالنضال الثوري أهدافها » .

والاستفادة بدروس التاريخ لا تعني أن الوحدة نداء يردد أصدااء الماضي . وانما الوحدة العربية أساسا هي نداء بالتجمع للانطلاق الى بناء المستقبل وتوفير رخاء الوطن . كذلك فان أمل الوحدة بين شعوب الأمة

العربية ، لا يمكن أن يتحقق الا اذا سبقته ، وتأكدت قبله ، آمال أخرى تفتح له الطريق وتمكن له ، وتخلق أنسب الظروف الملائمة له . هنا تبرز ضرورة الحرية السياسية التي لابد أن تسبق وترسخ في كل بلد عربي قبل أن يصبح أمل الوحدة العربية أمراً مطروحاً ، لأن الحرية السياسية تعنى لأى شعب ، أنه يستطيع أن يعلن رأيه ويبدى مشيئته والحرية السياسية - عند عبد الناصر - لا تنفصل عن الحرية الاجتماعية التي تبني المواطن والوطن في وقت واحد . ولكن ليس معنى هذا أنه يتعين علينا الانتظار حتى يتحقق ذلك كله تماماً في كل أرض عربية ، كي نبدأ الصل من أجل الوحدة ، ذلك أن أهداف النضال متداخلة ، وتعطى لبعضها ، وتأخذ من بعضها ، وتمرر احداها الأخرى ، وتمتدز بها . وهذه كلها حتميات مرتبطة بالاطار السليم لتطور الأمة العربية ، ونموها المتكامل وفرصتها الحقيقية لبلوغ مستوى التقدم المنشود ، في عصر تنسابق فيه الأمم الى التقدم بسرعة مذهلة ، بعد أن استطاعت ثورة العلوم أن تطوع لخدمة التقدم الانساني أدوات ووسائل ، لم تخطر من قبل على بال .

هكذا كان فكر عبد الناصر القومي والوحدى قائماً على أساس علمي يستقرأ التاريخ والتراث وتجارب الماضي ليستفيد بها في نفس الوقت الذي يستشرف فيه آفاق المستقبل مستوعباً روح العصر ودارساً لامكاناته دون أى تشنج أو فوران عاطفي أو رفض غاضب . كان المنهج العلمي في نظره الطريق الوحيد المؤدى الى تحقيق آمال العرب في القومية والوحدة . ولذلك يقول في خطاب عيد العلم في ١٤ ديسمبر ١٩٦٤ :

« ان الثورة ليست فوراناً عاطفياً ، وانما الثورة في أصلاتها ، هي علم تغير المجتمع . ولا يتغير المجتمع بالفضب على ما كان فيه وعدم الرضا بالأوضاع التي سادته ، وانما يتغير المجتمع بتحليل علاقات القوى الاقتصادية والاجتماعية فيه ، وإعادة تشكيلها على أسس جديدة لصالح أوسع الجماهير . ولو كانت الثورة مجرد فوران عاطفي لاستطاع البطش أن يطفىء ناراها ، ولكن النار في الثورة الحقيقية تبقى مشتعلة ، لأن هناك أسباباً حقيقية وعلمية تمنحها وقودها الذي لا يفرغ ، طالما بقيت مسبباته . في المرحلة السلبيه ، في مرحلة الانقضااض لازالة أسباب التخلف والتعويق في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هي الفهم العلمي للعلاقات الاجتماعية والاصرار على تغييرها . وفي المرحلة الايجابية ، مرحلة التحرك لبناء المستقبل وتحرير حوافز الانطلاق والتقدم في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هي التخطيط العلمي » .

من هنا استمرت دعوة عبد الناصر الى القومية العربية والوحدة
دعوة متجددة بعد رحيله ، لأن هناك أسبابا حقيقية وعلمية تمنحها
وقودها الذي لا يفرغ ، طالما بقيت مسبباته . وفي اعتقادنا أن مسبباته
ستبقى ما بقيت الأمة العربية .

٥٦ - مكرم عبيد (مصر)

على الرغم من أن مكرم عبيد لم يكتب دراسات مستفيضة في مجال الفكر القومى العربى ، فإنه يعد من رواد هذا الفكر سواء فى مصر أو فى العالم العربى . فقد أعلن إيمانه العميق بانتماء مصر العربى ونادى به فى خطبه وفى بعض المقالات التى كتبها فى وقت كانت مصر فيه تموج بتيارات الوطنية الاقليمية والانعزالية الجغرافية والتاريخية . ولقد أجمع الكتاب فى الوطن العربى وفى مصر على أن الشعب المصرى انشغل كثيرا بقضيته وركز كل جهوده فى التخلص من الاحتلال البريطانى . ويوضح فيليب حتى أن الهدف القومى افترق عن العروبة عندما جابه الاحتلال البريطانى . من هنا ولدت القومية المصرية ، وأخذت تفترق عن القومية العربية وتصطبغ بصبغتها الاقليمية لأن مشكلتها توحيد رأى العام المصرى وتوجيهه ضد الانجليز المحتلين . وبهذا أصبح الاستعمار البريطانى أكبر عقبة أمام التفكير الحدودى فى مصر .

وكان من رواد القومية المصرية الضيقة محمد عبده وعبد الله النديم وعبد الله فكرى وقاسم أمين والمنفلوطى وعبد العزيز جاویش والبارودى وشوقى وحافظ ابراهيم ومحمد حسين هيكل وطه حسين وفكرى أباطة ولطفى جمعة وغيرهم . وكان من المتعصبين للفرعونية سلامة موسى ومرقص سمىكة وحسن صبحى ومحمد عبد الله عنان .

وعلى المستوى السياسى بلغ هذا الاتجاه الاقليمى المحلى قمته على يدى سعد زغلول الذى لم يذكر شيئا عن العرب والعروبة فى خطبه وأحاديثه الا عندما وجه نداء الى سوريا فى أزمته عام ١٩٢٥ بصفته الزعيم الأشهر فى ذلك الوقت لمصر والشرق . لكنه باستثناء هذا النداء لم يحسب بأن

هناك قضية عربية تستحق الالتفات . فقد تمثل شغله الشاغل في استقلال مصر ووحدة وادي النيل . وكان شعاره « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا ... الاستقلال التام أو الموت الزؤام » .

أما على المستوى الفكري الثقافي فقد بلغ الاتجاه الاقليمي قمته على يدى أحمد لطفي السيد الذي دنا الى المصرية الصميمة في « الجريدة » صحيفة حزب الأمة ونادى بأن تكون كل مجهودات المصريين من أجل مصر فقط . وآمن بالتومية المصرية لوحدة الأمة ، وأدرك أن الامبراطورية العثمانية في زوال وأنه خير لمصر أن تلتصم وبعيها التومي واستقلالها الوطني . فقد قال : « نحن فراعنة مصر ونحن عرب مصر ونحن مماليك مصر وأتراكها ، ونحن المصريين ، كل هذه الشخصيات القومية المادية والعنوية والوراثية والكسبية ، من شأنها أن تجعل بيننا رابطة الجنسية أقوى منها في أكثر الأمم » . وفي مقال آخر يذكر : « كذلك نحن المصريين نحب بلادنا ولا نقبل مطلقاً أن ننتسب الى وطن غير مصر مهما كانت أصولنا جازية أو بربرية أو تركية أو شركسية أو سورية أو أوروبية » .

كما حمل طه حسين لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية حوض البحر المتوسط ، وقال بأنه لا عيب أن نأخذ من كل حضارة ما يناسبنا وأنها أمة لها مقوماتها الخاصة . وليس من هذا خوف فقد عجز الفرس واليونان والرومان والعرب والترك عن أن يفتنوا شخصية الأمة المصرية . وذكر في مجال آخر أن الفرعونية متصلة في نفوس المصريين ، وأن المصري مصري قبل كل شيء ، وأن الاكثية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة الى الدم العربي بل تتصل مباشرة بالمصريين القداماء . وأن تاريخ مصر مستقل عن تاريخ أى بلد آخر .

في هذا الوقت المشبع بالروح الاقليمية الضيقة قام مكرم عبيد — أحد أقطاب حزب الوفد — بعدة زيارات للبلاد العربية وعقب زيارته لسوريا ولبنان وفلسطين دعا الى وحدة عربية شاملة من المحيط الى الخليج ماعدا الناحية السياسية على أن تكون لكل بلد قوميته الخاصة ، وذلك طبقاً لقوله بمجلة « الهلال » بعنوان « المصريون عرب » (ابريل — ١٩٣٩) والذي يؤكد فيه :

« ان تاريخ العرب سلسلة متصلة الحلقات . لا ، بل هو شبكة محكمة العقد ، واذا علمت أن رابطة اللغة والثقافة العربية في هذه الاقطار أوثق منها في أى قطر من أقطار الأرض ، وأن التسامح الدينى الذى نشأ وترعرع ما زال موجوداً بين أصحاب الأديان كلها في الجارات الشقيقة ،

أيقنت أن المقصود بقولى : المصريين عرب ، هو هذه الوشائج وتلك البصلات التى لم تفصمها الحدود الجغرافية ، ولم تقل منها الأطماع السياسية مثلا ، على الرغم من وسائنها التى تتفرد بها الى قطع العلاقات بين الاقطار العربية، واضطهاد العاملين لتحقيق الوحدة العربية التى لا ريب فى أنها من أعظم الأركان التى يجب أن تقوم عليها النهضة الحديثة فى الشرق العربى .

وأبناء العروبة فى حاجة الى أن يؤمنوا بعروبتهم ، وبما فيها من عناصر قوية استطاعت أن تبنى حضارة زاهرة . نحن عرب ويجب أن نذكر فى هذا العصر دائما أننا عرب قد وسدت بيننا الآلام والآمال ، ووثقت روابطنا الكوارث والأشجان ، وصهرتنا المظالم وخطوب الزمان ، فأحدثت منا أمما متشابهة متماثلة فى كل ناحية من نواحي الحياة .

نحن عرب من هذه الناحية ، ومن ناحية تاريخ الحضارة العربية فى مصر ، وامتداد أصلنا القديم الى الأصل السامى الذى هاجر الى بلادنا من الجزيرة العربية . فالوحدة العربية حقيقة قائمة ، هى موجودة لكنها فى حاجة الى تنظيم ، فتصير كتلة واحدة ، وتصير أوطاننا جامعة وطنية واحدة .

هكذا يؤكد مكرم عبيد بنظريته هذه قدرة الروح القومية العربية على فرض نفسها على المنهج الفكرى لحزب « الوفد المصرى » بصفته سكرتيرا عاما له ، وذلك بالرغم من اتجاه زعيمه سعد زغلول الى المصرية الانعزالية عن الوطن العربى الكبير . ولم يكن هذا الفكر العربى المتناضح عند هذا السياسى المصرى الراحل سوى الدليل العملى على أصالة هذا الفكر ورسوخه فى وجدان العاملين فى المجال السياسى فى ذلك الوقت وذلك على الرغم من انصراف معظمهم الظاهرى عنه لانهم اكهم فى الكفاح ضد الاستعمار البريطانى الضارى الذى كان يسيطر على مقدرات العالم فى تلك المرحلة الاستعمارية الصاخبة من تاريخ الانسانية . وكان هذا عفرا كافيا لتبرير عجز هذه الافكار العربية الناضجة عن التبلور والوضوح عند قاعدة حزب الوفد ، وهيئاته البرلمانية والشمعية بنفس المستوى والدرجة التى وجدت بها عند مكرم عبيد .

ولا شك أن سيطرة النزعات الاقليمية الأخرى على الحياة السياسية فى مصر ، وانتشارها داخل حزب الوفد نفسه على أغلب المستويات وفى معظم الأحيان ، كانت نتيجة مباشرة للاسساس بالخطر المباشر الذى يهدد مصر ويتمثل فى الاحتلال البريطانى الجائئ فعلا على أرض الوطن ، والذى يتحكم فى كل مقدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ومع ذلك لم يشمت هذا الخطر المباشر نظرة مكرم عبيد الاصيلية الى مصر مصر

العربي ، وعلم المصريين - في ذلك الوقت - كيف يدركون القومات الأصلية. التي تربط مصر بالعروبة ، ودعا الشرق العربي الى الوحدة أمام التيار الأوروبي الجارف ، وذكر أن الوحدة العربية حقيقة قائمة لكنها في حاجة الى منهج علمي وتنظيم عملي لمواجهة الاستعمار وتوفير الرخاء . ثم يرى أن هذا التنظيم قد بدأ في توحيد الثقافة وتبادل المنافع وعقد المؤتمرات الدورية للتشاور في الأمر ، بعد ذلك بلغت دعوته قمته عندما نادى في مقال له بمجلة « الهلال » (٥ يناير ١٩٤٥) الى اقامة اتحاد عربي يجمع العرب جميعا .

وكانت نظريته عملية قائمة على أساس من الواقع ، فهو يرى أن الايمان بالعروبة وبمقوماتها الأصلية ، والتقدم لمواجهة تحدياتها لابد أن ينضج على أساس ثقافي واقتصادي كخطوة أولى للانطلاق الشامل فيما بعد . كما أنه يرى أن القوة الذاتية لأي قطر عربي لا تتعارض مع القوة ذاتها لأي قطر آخر ، بل ان تجمع هذه القوى لابد أن يؤدي في النهاية الى طاقة ضخمة يمكن أن تقتل الاستعمار من جذوره . وعلى هذا الأساس تمسك مكرم عبيد بوحدة وادي النيل قبل الوحدة العربية الشاملة .

ويبدو أن الروح العربية الأصلية التي حاول مكرم عبيد اشاعتها في الفكر المصري المحلي قد أثرت في معاصريه الذين نادوا بالقومية المصرية من قبل . فقد تراجع محمد حسين هيكل عن اتجاهه الاقليمي وساهم في توحيد المناهج التعليمية العربية وخوض القضايا العربية بكل جهده وفكره ، وذلك في حين اعترف طه حسين بأن مصر لم تكن حرة في تصريف شئونها بالأمس ، لانشغالها بفك السلاسل التي كانت مقيدة بها ، بل هو الذي صرفها مؤقتا عن العمل بشتون البلاد العربية . وأن مصر كلما ازدادت حرية ازدادت اندفاعا في سبيل العروبة ، وهذا - في نظر طه حسين - قانون من قوانين الحياة المصرية ، التي لم يكن نصيبها من الفرغونية أكثر حظا من الفينيقية التي باع بالفشل والانقراض . ومن هنا كانت دعوته الى توحيد برامج التعليم : وقبل هيكل وطه حسين تراجع محمود عزمي عن خطه المصري الانزالي بعد رحلاته الى الاقطار العربية ، حين اقتنع على الطبعة بضرورة القومية العربية وحتمية الوحدة العربية ، ودعا أيضا الى توحيد برامج التعليم ، وتبادل البعثات العربية ، وتوحيد قواعد النقد ، ورفع الحواجز الجمركية ، وتوحيد السياسة الخارجية ، وذلك تمهيدا للاتحاد العربي الذي لابد أن يسبق الوحدة العربية .

كل هذا يدل على أن روح القومية العربية كانت كامنة في أعماق هؤلاء الرواد والمفكرين ، وإن ضغطت ظروفهم السياسية الصعبة على هذه

الروح . الا ان الضغط لا ينفي وجودها الكامن سواء ، على مستوى الفكر
العقلاني أو على مستوى الوجدان العاطفي . أما في حالة مكرم عبيد فقد
أفصح روح القومية العربية عن نفسها ، وأعلنت إرادتها على الملأ بلا أدنى
حساسيات . ذلك أن نظرة مكرم عبيد المستقبلية الناقبة جعلته يدرك
– في تلك المرحلة المبكرة من مراحل الكفاح الوطني – أن المستقبل للكيانات
الضخمة المؤثرة . ولذلك يبدو الفكر الذي سجله في مقالاته وكتابات
وخطبه منذ حوالي نصف قرن ، وكأنه كتب اليوم لينير الطريق لكل الأجيال
المؤمنة بالقومية العربية والكيان العربي الكبير .

يتمثل انجاز محمد عبد الله العربي في مجال الفكر القومي العربي، في معالجته العلمية والتحليلية للبعد الديمقراطي في القومية العربية . فهو بحكم تخصصه كاستاذ في النظم الدستورية والادارية والمالية الف عدة كتب ، منها على سبيل المثال « الديمقراطية » ١٩٤١ ، و « التنظيم الاداري في العصر الحاضر » ١٩٤٢ ، و « مقومات الدولة الحديثة » ١٩٥٥ ، و « نظرات في النظم الدستورية » ١٩٥٥ . ولم يشأ أن يقتصر نشاطه العلمي على الدراسات النظرية والاكاديمية ، بل دخل مجال الدراسات التطبيقية بكتابه « ديمقراطية القومية العربية » عام ١٩٥٩ . وهو المجال الذي نحتاج اليه في العالم العربي حتى نحدد خطوات أقدامنا في طرق عالمنا المعاصر المضطرب والمحير . فالمعرفة النظرية الاكاديمية تعد ترفاً لا تقدر عليه اذا لم يتم الفكر أو الباحث بتطبيقها على بيئتنا العربية والتطبيق هنا لا يعني القرض ، بل معنى استيعاب دروس الآخرين بحيث نتقن منها ما يلائم شخصيتنا القومية ، ونلفظ ما قد يتعارض معها . وهذا الاستيعاب يجنبنا الوقوع في أخطاء الآخرين الذين سبقونا في المجال نفسه ، وبهذا نوفر الوقت والجهد والمال بالتقليل من احتمال الخطأ الى أقل قدر ممكن .

في كتاب « ديمقراطية القومية العربية » بلور محمد عبد الله العربي خصائص القومية العربية ، وأبرز ميزتها الأساسية على القوميات الأخرى في تمسكها بتراثها الروحي ، الذي نقلته من وحى الأديان السماوية التي نزلت في بقاعها المباركة ، ثم حلل عناصر القوة في القوميات جميعاً — من مادية ومعنوية — وطبق هذه العناصر على الأمة العربية ، فأوضح ما يحتاج منها الى تنمية جادة ، لا سيما في الكفاية الصنعية وفي التخطيط

الاقتصادى ، وما توافر منها ، لا سيما فى الجانب الروحى ، ومهد لكل هذا بتحليل فكرة الديمقراطية وتطورها التاريخى ، وكيف كان اقتصادها فى الأمم الغربية على الجانب السياسى ، مؤديا الى فشلها فى تحقيق الآمال التى عقدتها الشعوب عليها ، فلما شرعوا فى دعمها بديمقراطية اقتصادية ضلوا الطريق السليم الذى حددت معالمه ديمقراطية القومية العربية : فريق اتجه الى الكتلة الشرقية الشيوعية ، وفريق اتجه الى الكتلة الغربية الرأسمالية ، وجلب الفريقان على شعوبهما وعلى الانسانية كافة كثيرا من النكبات والنكسات .

ويسرف محمد عبد الله العربى القومية العربية بأنها رابطة تربط شعوبا تحتل رقعة أرضية تمتد من المحيط الأطلسى الى الخليج العربى ، وتجمع بينها أواصر مشتركة : لغة مشتركة ، ومصالح مشتركة ، و تراث روحى مشترك . كما ألف بينها ماضٍ مجيد مشترك ازدان بأقدم الحضارات ، وحاضر الهم مشترك حثها على التكاتف فى التحرر من أوزاره . فالوطن العربى الكبير الذى يضم شمل شعوب هذه القومية كان أولا مهدا للحضارات العريقة فى تاريخ البشر ، وكان مهدا للأديان السماوية التى أشرقت فى ربوعه ثم أضاعت أرجاء الأرض ، أما موقعه فيحتل مكانا وسطا فى الكرة الأرضية ، ولذلك كان مهدا لاعدادا طبعيا ليكون مركز التوجيه للسلوك الانسانى فى العالم كله .

فالقومية العربية تشترك مع القوميات الأخرى فى الأواصر التى تربط بين أعضاء كل قومية : اشتراك فى الوطن واللغة وانسجام متفاعل فى الأصل منذ أقدم العصور . ولكنها تمتاز عن القوميات الأخرى بطول مكانة القيم الروحية فى تكوينها . ذلك لأن الأديان السماوية نزلت فى بقاعها . ولعل ذلك كان لحكمة خاصة ، وهى : أن رقعتها الجغرافية تكاد تنوسط الكرة الأرضية مما يسهل عملية اشعاع هذه القيم الروحية . ويركز عبد الله العربى على دور القيم الروحية فى القومية العربية ، ذلك أنها تظهر الميدان السياسى من الخبائث التى تغفلت فى النظم الديمقراطية الغربية ، وفى الميدان الاجتماعى تكفل التماسك فى أجزاء المجتمع ، وفى الميدان الاقتصادى تكفل التعاون بين الطبقات فى العمل على تحقيق الخير المشترك للأفراد والمجموع . وهو الهدف الانسانى الذى تسعى اليه الديمقراطية الحققة .

ويحدد عبد الله العربى مذهباً فكرياً قومياً يطلق عليه اصطلاح « الوسطية » فيقول ان « الوسطية » التى امتاز بها الوطن العربى ، قضت بمداومة التوفيق بين المادية والروحية - القوتين الدافعتين فى حياة

الانسان - هذه « الوسطية » تحكم أيضا على القومية العربية بالتزام سياسة وسطى تفرضها طبيعة كيانها . ففي السياسة الخارجية تلتزم القومية العربية بعدم الانحياز ، إذ أن انحيازها الوحيد للمصلحة القومية العليا ، وللقيم الإنسانية الرفيعة . وفي السياسة الاقتصادية تعنى بتوفير الرخاء المادى للمواطنين جميعا ، كما تعنى بنفس الدرجة بالمثل العليا الراحية التى تتغلغل فى كل مظاهر النشاط الاقتصادى بحيث يتجه نفع هذا النشاط إلى الفرد والمجتمع على السواء فى توازن ديمقراطى قويم . أما فى السياسة الاجتماعية فتتجلى ديمقراطية القومية العربية فى مظاهر التعاون والتكافل والتآلف ، هذه المظاهر التى فرضتها تعاليم تراثنا الروحى ، والتى تجعل من المجتمع العربى بيئة ديمقراطية تعاونية متساندة متكاملة ، تنسجم فيها المصالح المتضاربة للأفراد والطبقات ، وتتوافق النزعات المتنافرة بعد نزع فتيل الصراع منها .

ويرى عبد الله العربى فى القومية العربية ضرورة حيوية تنبع من دروس التاريخ العربى ، ومن ظروف المحيط الدولى المعاصر ، وبسبب تخلف الشعوب العربية عن ركب الحضارة العالمية .

فالمطلع على تاريخ الأمة العربية يدهش من مدى القوة التى تبلغها هذه الأمة عندما تتحد شعوبها على تحقيق هدف معين . بهذه الوحدة استطاعت أن تصد غزو الحروب الصليبية الاستعمارية التى تألبت فيها شعوب الغرب تحت ستار دينى لاستعمار الوطن العربى ، كما استطاعت أن تصد أخطر غزو عرفه التاريخ : غزو التتار ، الذى أغارت جحافلهم من الصين واجتاحت فى سبيلها القارة الآسيوية وبعض القارة الأوروبية ، ولم تستطع يومئذ أن تقف فى وجه غزوها المدمر امبراطوريات ضخمة ودول عاتية ، كما استطاعت وحدة الأمة العربية فى خريف عام ١٩٥٦ أن تحبط أضخم اعتداء مسلح تشنه دولتان من الدول العظمى على مصر فى التاريخ الحديث .

أما بالنسبة لظروف المحيط الدولى المعاصر ، فنجد كئلتين تتنازعا على عالم اليوم ، كئلتاهما تبتغى السيطرة العالمية ، السياسية والاقتصادية ، بالرغم من إعلانهما البراءة من هذه النية . وبديهى أنه ليست فى مصالحهما على السواء جمع شتات هذه الأقطار العربية وتمكينها من أن تصير كتلة واحدة متماسكة يكون لها وزنها فى المعترك الدولى ، واستقلالها فى توجيه سياستها الداخلية والخارجية . وبديهى أيضا أن مصلحة الكئلتين معا تتفق فى السعى إلى بلوغ هدف مشترك ، هو تفتيت هذه الكتلة الممتدة عبر قارتين فى أقوى موقع استراتيجى ، الكتلة التى ألفت بينها وحدة

اللغة ، ووحدة الدين في الاسلام والمسيحية على السواء . ووحدة الماضي بآلامه وأحزانه وأمجاده . وقد رأينا ما بذلته الكتلة الغربية من جهود في اقامة اسرائيل لتكون سندها في بلوغ هذا الهدف ، ولم تتورع الكتلة الشرقية من جانبها عن توجيه جهودها في الاتجاه نفسه . لذلك لم يعد أمام العرب - وسط هذا المحيط الدولي الهادر - سوى أن يقفوا جبهة واحدة وصفاً واحداً ، وإما أن يحقق بهم ما حاق بالأندلس في القرن الخامس عشر ، وما حاق بفلسطين في عام ١٩٤٨ .

أما عن تخلف الشعوب العربية عن متابعة الحضارة العالمية فيبدو ان القرون الطويلة التي قضيناها في غمرات الاستعمار المتعدد الصور والألوان ، من تركي الى بريطاني أو فرنسي ، كتبت جميع مواهبنا وعطلت كل إمكاناتنا ، في حين خطا العالم حولنا من خلال هذه القرون خطوات حثيثة في فنون الحضارة المادية . لذا أصبح لزاماً علينا أن نسرّع الخطا ونعمر جميع الجهود لتعويض ما فاتنا في تدبير القوى المادية ، وما تتطلبه من علوم طبيعية ورياضية وفنون هندسية وصناعية . فإذا كنا نريد حقاً أن نموض في بضع سنين ما فاتنا في مئات السنين ، ألا يقتضي هذا تكتيل جميع مواردها الطبيعية والبشرية في اطار واحد متكامل الأجزاء ؟ ان هذا ما تكفله القومية العربية بما تحمله في طياتها من وحدة وديمقراطية لبناء الانسان والأمة .

هذه الأسباب الثلاثة تفرض على جميع الأقطار العربية انتهاز سياسة متعاونة في إمكاناتها الاقتصادية ، متعاونة في مواردها الطبيعية والبشرية، تفرض عليها سياسة خارجية ودفاعية متناسقة متكافلة في دفع أي عدوان على أحدها . ليكن لكل قطر عربي الوضع الحكومي الأكثر ملاءمة لبيئته ، الأكثر اتساقاً مع ماضيه التاريخي ، الأكثر تجاوباً مع الاستعداد السياسي لشعبه - من ملكية مقيمة بالشورى الى جمهورية رياضية أو غير رياضية - ولكن على أن يتسع كل وضع من هذه الأوضاع لقيام الجهاز المشترك الذي يضطلع بتنفيذ ما يقتضيه هذا التعاون والتكافل في السياسة الاقتصادية والخارجية والدفاعية .

وتحتل ديمقراطية القومية العربية في أن العرب لم يزعموا كاليهود أنهم شعب الله المختار . فهم يؤمنون بأنهم لا يتميزون عن غيرهم من الأقوام الا بما يقدمون في هذه الحياة من عمل صالح ، ويؤمنون بأن رب الناس جميعاً خلقهم وخلق لهم الموت والحياة ليبلوهم أيهم أحسن عملاً . فالقوة والبقاء ، أو الضعف والفناء ، لا تكون الا طبقاً لناموس واحد يسرى على

البشر كافة ، طبقا لسنة واحدة تنتظم شئونهم ، وفناءهم أو بقاءهم ، سنة الله في خلقه لا تبديل فيها منذ بدء الخليقة وإلى الأبد .

هذا هو الجوهر الديمقراطي للقومية العربية . الجوهر الذي يساوى بين جميع البشر ، والذي فشل العرب في اظهاره فكريا واعلاميا أمام العالم الخارجى ، فى حين أن اسرائيل التى تدعى أنها منارة الديمقراطية فى منطقة الشرق الأوسط ، قد قامت على عنصرية فاشية بغیضة ، تقسم البشر على أساس العنصر والعقيدة الدينية ، وتحاول تدمير أى انسان أو أى شئ غير يهودى . أما العرب الذين يقدرون قيمة الانسان أينما كان فقد آن الألوان لكى يظهروا وجههم الديمقراطى المشرق أمام العالم أجمع ، ذلك أنه الوجه الحقيقى للقومية العربية .

٥٨ - نجلاء عز الدين (العراق)

يعد كتاب نجلاء عز الدين « العالم العربي » الذي أصدرته شركة هنري ريجنري في شيكاغو عام ١٩٥٣ ، وتم تعريبه في القاهرة فيما بعد يعد من الدراسات المستفيضة التي تنبعت في العصر الحديث مراحل التعاون العربي في مجالات اللغة والتعليم والثقافة ، وكيف كانت هذه المراحل تمهيدا للكفاح السياسي فيما بعد وخاصة من أجل فلسطين . وحتى في التصدير الذي كتبه وليم إيرنست هوكنج لكتاب نجلاء عز الدين نجده - كاجنبي - يدرك أهمية اللغة العربية كواجهة حضارية وثقافية لا تنفصل عن الشخصية العربية من ناحية ، كما يدرك أهميتها كوسيلة للاتصال والتفكير والتعامل اليومي من ناحية أخرى بحيث يقول في تصديره :

« أما اللغة العربية ، وربما كانت اليوم الدليل الأكثر فائدة للتعريف بالعرب ، فهي من أجل اللغات وأكثرها دلالة ، وقد كانت ، مع اللاتينية في العصور الوسطى ، إحدى اللغتين العالميتين في مجال العلم والسياسة . انها لغة حافظت على نقاوتها على الرغم من المغريات الكثيرة التي أرادت أن تنحط بها الى لهجات محلية ، وذلك لأنها لغة القرآن وبها شيء من قدسيته » .

وكان هذا التصدير خير مدخل الى كتاب « العالم العربي » . ذلك أن الشعب العربي من الشعوب التي لا بد أن تذكر لفتها مع ذكرها . فاللغة العربية هي الوطن الثاني للإنسان العربي ، بل هي الوطن الذي يذهب معه حيثما ذهب . أما عن جمالها الفني والأدبي والتعبيري فقد شهد الدارسون الأجانب لها بحماس قد يزيد عن حماس أبنائها . أما المستشرقون المروضون فقد حاولوا الإيحاء بأنها لغة غير قادرة على إثبات وجودها في

مجال العلم ، لكن ولیم ایرنست هوكنج يؤكد أنها تربعت مع اللاتينية على عرش العلم والسياسة في العصور الوسطى فاستطاعت - مع اللاتينية - أن تحافظ على التراث العلمي والفكري والانسانى من أن ينطمس في ظلام العصور الوسطى . وبرغم كل الظروف المتناقضة والمراحل الطويلة التي مرت بها اللغة العربية فانها استطاعت المحافظة على جوهرها ونقاوتها . يكفى أن نذكر القرون الخمسة المظلمة التي مرت بها الأمة العربية تحت نير الحكم العثماني ، وحين سيطرت اللغة التركية على كل مرافق الحياة الرسمية تماما ، والمرافق الشعبية الى حد كبير . كانت هذه الفترة القاتمة الموهلة في الجهل وضيق الافق كفيلا بأن تقضى على أية لغة أخرى . لكن اللغة العربية استطاعت الصمود لكل هذه التحديات لأنها لغة القرآن وبها شيء من قسيتها على حد تعبير هوكنج .

من هنا كان تأكيد نجلاء عز الدين في كتابها على أن الاسلام عن طريق القرآن ، قد أنقذ اللغة العربية من الانحلال الى لهجات محلية متعددة فحافظ بذلك على وحدة الفكر والتعبير ، وبهذا المعنى لا يخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضا . وذلك يرجع الى العلاقة العضوية بين اللغة العربية والاسلام ، فاذا كانت اللغة هي الوعاء الذي يحفظ الفكر والثقافة والتراث الحضارى ثم ينقله عبر الأجيال المتتامة ، فان الاسلام يمثل الوجه الدينى والعقائدى والروحى للغة العربية . ولا شك أن هذه الميزة قد منحت الأمة العربية مكان الريادة والطليعة بين الدول الاسلامية غير العربية . في هذا تقول نجلاء عز الدين :

« ان الناس اقبلوا على السفر والسياحة في أنحاء العالم الاسلامي سعيا وراء العلم ، وكانوا ينتقلون من مركز الى آخر بحثا عن الاساتذة ، وقد وجدت حرية التنقل هذه لا بفضل وحدة الاسلام السياسية ، اذ لم تلبث هذه الوحدة أن انفصلت عراها ، بل بفضل وحدة اللغة والثقافة التي كانت تنفي عن المسافرين الشعور بالفرية أينما حل » .

فصنما أحاطت التيارات السياسية المتعارضة بالأمة الاسلامية ، وتضاقت الضغوط من الداخل والخارج ، انفصلت عرى الوحدة الاسلامية ، وانقسمت الدولة الكبرى الى دويلات . وهذا الانقسام كان يمكن أن يقيم الحواجز الحضارية والثقافية والفكرية والانسانية بعد أن قامت الحواجز السياسية بالفعل ، لكن وحدة اللغة والثقافة حافظت على الوحدة المعنوية والفكرية للأمة العربية على الرغم من تحول جسمها الى أشلاء متناثرة نتيجة للصراعات السياسية ، والكوارث والفواجع التي وقعت عند اكتساح المحول للبلاد العربية أو عند احتلال الصليبيين لأجزاء منها .

وترى نجلاء عز الدين أن الأمة العربية بكل ثقلمها الحضارى كانت مركزا لجذب المسلمين من غير العرب الذين وجدوا أن الكفاح من أجلها لا يقل فى ضرورته عن الكفاح من أجل أوطانهم - وخير مثال على ذلك جمال الدين الأفغانى الذى لم يبشر بالتححرر من الحكم الأجنبى وحده ، بل بشر كذلك بالتححرر من المعتقدات والمعادن البالية الجامدة التى تعرقل كل تقدم ، فناضل من أجل حرية الفكر ، وحض على اعلان الأفكار الحرة بجرأة ، وأنكر الطفنان والظلم مهما كان شكلهما أو مصدرهما ، وكان نداء الأفغانى فى مصر هو نداؤه فى فارس ، كما كانت دعوته فى الهند هى دعوته فى تركيا ، دعوة الى تححرر العقل من الجمود ، ودعوة الى حق الشعوب - متى تنبعت - فى حكم نيابى سليم . وعلى الرغم من أن الأفغانى لم يكن عربيا ، فانه لم يفرق بين الكفاح من أجل الاسلام والكفاح من أجل العروبة . وهو وإن كان دعا الى الوحدة الاسلامىة ، فقد أدرك أن الأمة العربية هى الدرة بالنسبة للعالم الاسلامى ، ومن هنا كانت حياته فى مصر وكفاحه مع الانام محمد عبده من أجل بعث جديد .

ثم تنتقل نجلاء عز الدين الى حالة التعليم فى البلاد العربية فى ظل الانتداب والاحتلال لأنها تعتقد أن التعليم هو المقياس الحقيقى للخطوات الحضارية التى تخطوها الأمة سواء الى الامام أو الى الخلف . ولذلك فان تاريخ الادارات التعليمية فى البلاد العربية فى ظل الانتداب والاحتلال يعكس أنواعا عديدة من اضطهاد اللغة العربية ، والمقاومة الشديدة للثقافة القومية . وكان هذا - فى بعض الأحيان - باعتراف من قاموا بهذا الاضطهاد وهذه المقاومة . فمثلا فى تقرير لجنة ملنر البريطانية عن حالة التعليم فى مصر نجد اعترافا بأن التعليم الذى يتطلبه الشعب بقوة والحاج لا يزال هزىلا ولم تكن الميزانية المالية الهزيلة هى الآفة الوحيدة التى منى بها التعليم فى عهد الاحتلال ، بل رسم المستعمرون خطط لدراسة وبرامجها فى ضوء سياسة محدودة الهدف لا تسعى الى تثقيف المصريين ، بل تقتصر على اعداد الموظفين للآلة الحكومية وسياسة من هذا النوع لابد أن تجعل التعليم نوعا من التلقين حتى يفقد الطلبة القدرة على التفكير لأنفسهم .

وما فعله الاستعمار البريطانى فى مصر ، فعل مثله وأكثر فى العراق وفلسطين . ففي العراق أنشأ الانجليز نوعين من المدارس : الأول أعد خصيصا لأبناء الأغنياء القادرين على دفع الرسوم والمصروفات والثانى كان من أجل الفقراء . وكان الهدف الاستراتيجى من هذه التفرقة التعليمية المفتعلة ، ايجاد الفواصل الطبقيية بين أبناء المجتمع الواحد . وهو التطبيق

المعروف للمبدأ الاستعماري الشهير : فرق تسد . فقد أراد الانجليز أن ينشأ التلاحم في العراق على التفرقة التعليمية والثقافية منذ نومة اطافهم ، ومن ثم تتحول الى جزء لا يتجزأ من فكرهم وسلوكهم .

أما في فلسطين فقد كانت الوطأة أشد بسبب التعاون الخفي بين الاستعمار البريطاني والمخطط الصهيوني ، لدرجة أن اللجان الدولية المتتابعة التي قامت ببحث المسألة الفلسطينية في ظروف مختلفة استنكرت قصور نظام التعليم وأعربت عن إيمانها في أنه لو كانت حاجات التعليم تلاقي ما تستحقه من التقدير لكان من الواجب أن يدبر لها المال اللازم على حساب بعض الحاجات الأخرى التي لم تكن الحاجة إليها حيوية أو ملحة . ومع ذلك لم تعبأ سلطات الانتداب البريطاني باستنكار قصور نظام التعليم لأن هدفها النهائي كان تدمير العقل العربي في فلسطين .

أما في لبنان فقد طبق الاستعمار الفرنسي نفس السياسة التي طبقها الاستعمار البريطاني في مصر والعراق وفلسطين . وغنى عن الذكر أن الفرنسيين اتبعوا سياسة واحدة في لبنان وسوريا وتونس والجزائر والمغرب . ففي لبنان - مثلا - كان التعليم الرسمي مهملًا تمامًا ، وظل عدد التلاميذ يتناقص عاما بعد عام في ظل الانتداب الفرنسي . وهذا الإهمال كان تطبيقاً لحطة فرنسية سعت إلى تشجيع انشاء المدارس الأجنبية وتدعيمها في الوقت الذي صرفت فيه النظر تقريباً عن التعليم الرسمي والوطني ، لدرجة أن نسبة المدارس الفرنسية زادت عن ٧٥٪ ، ومن ثم احتوت النسبة نفسها من عدد الناشئة الذين تشكلت عقولهم ونفوسهم بأسلوب تربوي خبيث ربطهم فكريا ووجدانيا وثقافيا بفرنسا . ولا شك أن هذا الانقسام في الولاء الوطني بين أبناء القطر الواحد ضاعف في الفروق الطبقية والطائفية بسبب انتشار المدارس الأجنبية والطائفية .

وعلى الرغم من أن فترة الانتداب الفرنسي على لبنان لم تستمر أكثر من ربع قرن ، فإن فرنسا بذلت أقصى ما في وسعها لكي تمحو شخصية لبنان العربية . سعت جاهدة لنشر اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية في كافة المجالات وعلى كل المستويات ، فاعتبرت الفرنسية لغة رسمية إلى جانب اللغة العربية ، وكان القضاة والمحامون يستعملونها في المحاكم ، حتى ولو كان المتقاضون لا يفهمون كلمة واحدة منها . كانت السياسة هي « فرنسة » لبنان بأسرع ما يكون ، فإذا ما انتهى الانتداب الفعلي ، فإنه يمكن أن يتحول إلى انتداب حضاري ثقافي فكري وجداني .

أما في الجزائر فكان الاستعمار الفرنسي أشد وطأة ، إذ لم تعترف فرنسا باللغة العربية ، وفرضت اللغة الفرنسية على كل المعاملات الحكومية

والرسمية ، وأصبحت لغة التعليم في المدارس الرسمية التي أقيمت لخدمه المستعمرين من حيث اتباع المناهج الفرنسية وتدریس اللهجات العامية المحلية فقط بهدف تمزيق البلاد فكريا وثقافيا . ومع كل هذه الضغوط استمرت بعض الجمعيات الدينية في كفاحها للحفاظ على التراث العربی الاسلامی حتى لا تصبح الجزائر فرنسية تماما . من أولى هذه الجمعيات « جمعية علماء الجزائر » التي أسست عام ١٩٢٥ من أجل الإصلاح الديني والاجتماعي باعتباره أساسا للحرية السياسية ، ومقاومة سياسة « فرنسة » الجزائر . وكانت للجمعية أجهزتها التنفيذية التي تقوم بتأدية رسالتها ، مثل مدارسها ونواديها العامة العديدة ، وصحيفتها الأسبوعية « البصائر » . هذا من الناحية الثقافية والدينية ، أما من الناحية السياسية فقد عملت الجمعية من أجل استقلال الجزائر ، ولاتحادها مع الأقطار العربية . ولا شك أن علماء الجزائر نجحوا في الحفاظ على الثقافة العربية الاسلامية في الجزائر من خلال مركزى هذه الثقافة في شمال إفريقيا : جامع القرويين في مراكش ، وجامع الزيتونة في تونس .

وفي عرضها لتاريخ العرب الحديث ، توضح نجلاء عز الدين ان الكفاح من أجل اللغة والتعليم والثقافة والتراث ، لم ينفصل إطلاقا عن الكفاح السياسي من أجل الاستقلال والتضامن العربي . فلم تبق المؤتمرات العربية منحصرة في شؤون العلم والثقافة وحدهما ، بل صارت تتناول الأمور السياسية أيضا كالمؤتمر الفلسطيني العربي العام الذي انعقد في بلودان عام ١٩٣٧ وجمع وفودا وأعضاء من جميع الأقطار العربية للنظر في التدابير التي يجب اتخاذها لمكافحة الصهيونية . بل ان المؤتمرات التي تتناول القضايا الاجتماعية لم يكن في إمكانها أن تتجاهل المسألة الفلسطينية ، الأمر الذي يؤكد أهمية قضية فلسطين في محيط الحياة العربية ، بدليل أن أول مؤتمر عربي للنساء كان يدور برمته حول المسألة الفلسطينية .

وعلى الرغم من أن قيام جامعة الدول العربية كان بإيعاز من الحكومة البريطانية نتيجة للموقف الدولي إبان الحرب العالمية الثانية ، لتكون الجامعة بمثابة نوع من الوفاق الصغير الذي يجمع القوى العربية الاقتصادية والثقافية والسياسية لخضمة مصالح بريطانيا الاستعمارية في الشرق الأوسط ، فإن الشعوب العربية نظرت الى الجامعة العربية على أنها خطوة في سبيل الوحدة العربية ، فهي تدعم قيام الصلات الطبيعية الدائمة والقائمة فعلا بين البلاد العربية التي تجمعها وحدة الثقافة واللغة والتراث والأرض والتاريخ والمستقبل . فإذا كانت جامعة الدول العربية أداة ، فالعبرة ليست بالأداة ولكن بكيفية استخدام هذه الأداة .

٥٩ - يوسف عز الدين (العراقي)

يعد يوسف عز الدين من الدارسين والباحثين الذين تابَعوا وحلّلوا الشخصية القومية سواء في الأدب العراقي أو الأدب العربي بصفة عامة ، واستطاع أن يصل من خلال كتبه وأبحاثه - إلى النتيجة التي تؤكد أن أيديولوجية القومية العربية لم تترك أديبا عربيا ناصجا ومخلصا إلا وطبعت انجازاته بطابعها المميز مما يؤكد بالتالي وحدة الوجدان العربي برغم كل مظاهر التششت والتمزق التي تعتور التيارات السياسية المتناقضة في العالم العربي . فاللغة والأدب والفكر والثقافة تثبت بالدليل العملي القاطع العلاقات العقلية والروحية والوجدانية الوثيقة التي تجمع العرب من المحيط إلى الخليج . ولم يجن على الوطن العربي سوى متاورات السياسة وأطماعها مما أثر بسوره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية العربية . ومع ذلك ظل العربي يدرك ويشعر بكل ما يعتري أخيه العربي من آلام وآمال في أية بقعة من بقاع العالم العربي المتراعى الأطراف ، وانعكس هذا على الأدب العربي المعاصر : مرآة الوجدان القومي .

يتضح هذا المفهوم القومي في كتب يوسف عز الدين مثل : « الشعر العراقي في القرن التاسع عشر : خصائصه وأهدافه » ١٩٥٨ ، و « الشعر العراقي الحديث والتيارات السياسية والاجتماعية » ١٩٦٠ ، و « الاشتراكية والقومية وأثرهما في الأدب العربي الحديث » ١٩٦٨ ، و « الرواية في العراق : تطورها وأثر الفكر فيها » ١٩٧٣ ، و « تطور الفكر الحديث في العراق » ١٩٧٦ ، و « قضايا من الفكر العربي » ١٩٧٩ .

يوضح يوسف عز الدين أن الوعي القومي العربي الحديث أخذ شكله المتبلور المتماور عليه الآن مع توغل الاستعمار والسيطرة الأجنبية

فى الوطن العربى . ولذلك يتحتم على الأديب العربى أن يجسد واقعا العربى ، ويستخرج ما يلائم الذات العربية فى عصر وجد فيه الانسان العربى نفسه مضطرا وحائرا وسط تيارات متلاطمة من الحضارات والثقافات التى تحاول بتر العربى من تراثه الحضارى العريق . من هنا كانت المهمة القومية الملقاة على عاتق الأديب والمفكر فى المزج بين الأصالة ممثلة فى التراث العربى ، والمعاصرة ممثلة فى الحضارة العالمية ، بحيث يخرج من هذا المزج بما يفيد الحاضر العربى ومستقبله . لأن المضمون الفكرى عند العرب يجب أن يتطور فى صالح الوحدة العربية والفكر القومى الاشتراكى ، وأن تكون للكاتب شجاعة الجندى وعقيدة المؤمن فى سبيل قلمه ، وأن يخطط منهجا جديدا لا تبعده مقوماته عن المثل العربية والإسلامية ، بعد أن سادت الحيرة والنفوس وعم الضياع الفكر العربى نتيجة للتخطيط الذى وضعه المستعمر عنلها قسم البلاد العربية وأقام بينها الحواجز للفتنة .

ومن المضرورى أن تكون أسس الثقافة الجديدة موحدة ، فى اطار واضح بحيث تعمل على بناء مقومات عربية حضارية جديدة ، والا سوف تجرنا الحضارة العالمية ولن يبقى لنا من مقوماتنا غير الصور الخيالية البعيدة عن واقعنا . ولعل من أهم خصائص القومية العربية التى يتحتم تأصيلها وترسيخها ، السمو الانسانى ورفض العدوان سواء عليها أو على الآخرين ، ومناهضة الاستعمار فى كل صوره ، وتوضيح الطريق لجماعه الشعب العربى ليسير نحو الوحدة العربية فى اطار ثقافى فكرى جديد لبعث الثقة فى مقدرة العرب لاستمرارية المنضال القومى ، وتوجيه الفكر العربى كله نحو مصالح الأمة العربية اذ ان السيطرة على الشعوب لا تتم بسهولة ويسر الا اذا تمكن الأجنبى من السيطرة على فكر الشعب . وما زالت الحرب قائمة للسيطرة على فكر الشعوب بكل سبيل ، لأن الاستعمار القديم خسر الوسائل القديمة التى كان يلجأ اليها ، وترك حرب الجيوش لأنها سرعان ما تخسر معاركها .

ويلقى عز الدين الضوء على الاتجاهات الفكرية الدخيلة التى ظهرت فى مجتمعتنا العربى ، والتى حاولت أن تسيطر على الفكر العربى القومى وتستعبده ليسير فى أذيالها ، محاولة القضاء على المقومات العربية التى اعتبرها الاستعمار أقوى قاعدة بُتت عليها الفكر العربى المعاصر وما زال يستمد عناصر قوته منها . وتصدى الفكر القومى لكل هذه التيارات التى أرادت القضاء عليه ، وقبل التحدى ولم يقبل منها سوى ما رآه ملائما لطبيعته وأصالته . وهذه التيارات فى نظر يوسف عز الدين .

• ليست وليدة اليوم أو السنة فمنها ما تذهب بعيدة الانغوار الى قرون ، فاذا عدنا الى جذورها التاريخية أدركنا الكثير من الازمات الفكرية المعاصرة ووجدنا كثيرا من الأجوبة التي تمر بالفكر العربي المعاصر . لأن في فكرنا العربي المعاصر عدة تيارات وثقافات متنوعة منها ما رسب في اللاشعور ومنها ما بقي على السطح . أما أهم هذه التيارات الفكرية التي ما تزال تعمل عملها فهو التيار الديني . فبالرغم مما دخل على الدين الاسلامي من شوائب ، وزيدت عليه من زوائد بعيدة عن جوهره وأصالته فما زال القاعدة الفكرية القوية التي تنطلق منها كثير من الآراء والاتجاهات الفكرية المعاصرة والحديثة .

ومما يؤسف له ، أن كثيرا ممن تولى القيادة الدينية لم يحاول أن يرفع من مستوى الشعب العربي ، ولم يلائم نفسه مع التطور الحضاري والتقدم الانساني . وحجب تعاليم الدين عن المجتمع العربي ، واهتم بالمظاهر دون العناية بالجوهر الاجتماعي الذي كان من أهم أسس الدين الاسلامي ، فقد مر العالم العربي بدور كان يعارض رجال الدين فيه هؤلاء أهم مقومات الحضارة » .

وعندما يركز يوسف عز الدين على مفهومه للتيار القومي في الفكر العربي فإنه يقصد التيار الذي يمثل الوعي العربي بأشكاله المختلفة ومظاهره المتنوعة ، والذي عبر عن شعور الأمة العربية بكيانها واحساس الشعب العربي ببلاده وبحقه في حياة كريمة . وقد سمي هذا الاحساس بالوطنية مرة والاحساس العربي تارة أخرى . ولهذا الشعور جذور عميقة في تاريخ الأمة العربية وفي النفس العربية مما يشهد بأن العربي لم يتخل يوما عن الاعتزاز بقوميته وبحاجته الملحة الى كيان عربي موحد ، لأن الشعور نفسه نابع من حس ذاتي داخلي ، وقد تأكد هذا الحس وبدأ واضحا عندما تعرضت الأمة العربية للتحديات الخارجية التي أرادت الانتقاص منه .

وكانت بداية هذا الشعور مبهمه ، اذ لم تكن هناك مقومات حديثة تستند وتوجهه ، بل كانت أهم ركائزه المبادئ الاسلامية وما فيها من دعوة الى وحدة عربية أساسها أن العرب حملة الدين الاسلامي ، وقد انتشرت معهم العدالة والمساواة والشمورى أينما حلوا وأينما وصلوا . ولذلك عندما سيطرت العولة العثمانية على البلاد العربية ظل العرب ينظرون اليها نظرتهم السابقة الى حكام المسلمين ولم يفرقوا بين العروبة والاسلام لأنهما كانا شيئا واحدا متلازما لا يمكن الفصل بينهما . لكن مع وصول الحملة الفرنسية الى مصر بدأ هذا الوعي يأخذ أسلوبا آخر فى اتجاهه

اذ تبلورت فكرة الحكم العربي في نفوس العرب عندما أحسوا بالأذى من دولتهم المسلحة ويتأخرها وضعفها عن حماية العرب والاسلام عندما تحداها نابليون وزحف إلى الشرق . وعلى الرغم من أنه كان هناك بعض العرب الذين تسكوا بالمدانة العثمانية بعد زوال الحكم الفرنسي ، فإن مفاهيم القومية العربية والفكر العربي الصميّة بدأت تتعقد في النفوس .

وحاول الفكر العربي الحديث أن يواكب التيارات السياسية والفكرية الجديدة التي بدأت تصل إلى عالمه ولم تتضح مفاهيمه السياسية الا عندما قويت التحديات الخارجية وأخذت تظهر آثارها في جميع مناحي الحياة العامة . هنا بدأ التحول من الجامعة الاسلامية إلى الجامعة العربية تحولا طبيعيا ، فبعد أن ضعفت الدولة العثمانية ، لا بد من وجود كيان لحماية الأمة العربية التي مهدها الاستعمار وتحداها في أقطارها . وبعد سقوط الدولة العثمانية قابل العرب الاستعمار الغربي وجها لوجه ، وقسم البلاد العربية ، فتنادى العرب بالدعوة إلى الوحدة العربية لحماية أنفسهم أمام هذه القوة الجديدة التي هددتهم في عقر دارهم .

وعندما ظهرت الحركة القومية لقيت كل ترحاب من المفكرين العرب، وبخاصة الشعراء كالرصافي ، والزهاوي ، وخيري الهندلوي ، وكاظم الدجيلي ، ورضا الشبيبي ، وفهمي المدرس ، وإبراهيم صالح شكر . وكان أجلى صوت هو صوت الكاظمي في الوحدة والقومية . وبالطبع فإن ما ينطبق على أدباء العراق وشعرائه ينطبق بنفس القدر على الأدباء والشعراء في جميع أنحاء الوطن العربي . فعندما يلتزم الأديب أو المفكر بقضايا الأمة ويعمل على تطوير حضارتها ، ويسهم في خلق جيل جديد ، ويدافع عن ذاتها فقد أصبح جزءا منها لا يمكن تجاهله ، لأنه بمعاناته يعكس آلامها ، وبأحزانه يصور نبضاتها ويرسم أمانيتها بصدق العبارة ووضوح الرأي ، وجميل البيان ، وعميق الإحساس فيصبح الالتزام طبعاً بعيداً عن القوالب الفكرية ، وإحساساً لا تدخله الصياغة الأدبية المصطنعة والمغاني الجاهزة المسبقة .

وعلى عائق الفكر العربي المعاصر تقع مهمة رصد الصفوف من الداخل لأن الأمة العربية ليست مستعدة للدخول في صراع سياسي داخل يؤثر في مسيرتها التاريخية المعاصرة ولن تتساهل مع أعدائها أو تهادنهم . في حين أن الاعتماد للمجتمع الجديد يحتاج إلى صبر وكفاح وإلى تعبئة فكرية واسعة الميادين لخلق مجتمع عربي يقوم بدوره مع شعوب العالم ، مستوعباً لحاضره ، ومدركا لمستقبله . والأدب خير معين وأصلح أداة في خلق هذا المجتمع وبث الوعي بين أبناء الشعب ليتخلصوا من التناقضات

الطبقية والفكرية والاجتماعية والطائفية والقبلية التي تقض مضجعه وتحول دون وحدته القومية المرجوة .

ويرى يوسف عز الدين أن رسالة الأديب العربي المعاصر يجب ألا تقف عند هدم المثل القديمة من الذهنية الشعبية بل تسير لتبني من جديد وتحمل الثورة الفكرية بدراسة كل شيء جديد في ظروفنا المتنامية وندعمنا المتوثب حتى يصل الشعب العربي الى الحياة الكريمة موجهها العاطفة القومية بالعقل والاعتزان والروية . كما تحتم رسالة الأديب أن يحارب الظلم والتسلط والديكتاتورية والفزو الفكرى فى كل اصقاع الوطن العربى ، دون هوادة ودون لين لأن التسلط الفردى والفزو الفكرى يقضيان على الروح العربية الشماء التى لا تستكين الا للحق والخير ، وما تغنت فى أحلامها الا بالحرية السمحة فى مختلف نواحي وجودها . وألا يسمح الأديب العربى بعبادة الشخص مهما كان له من أثر فى الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية لأن العربى الأصيل بطبعه يكره عبادة الأفراد ولا يؤله الشخصيات لأن عبادة الشخصيات ليست طبيعة العرب إنما جاءتهم من القيادات الأجنبية والحضارة الغربية التى تشكل التحدى الجديد للقومية العربية .

٦٠ - محمد عطا (مصر)

محمد عطا من المفكرين والكتاب العرب الذين لا يجدون أى تناقض بين الانجازات الوطنية فى داخل أى قطر عربى وبين الاتجاهات القومية التى تشمل الأمة العربية ككل . فقد بدأ حياته الفكرية بكتاب عن « تركيا والسياسة العربية » بالاشتراك مع سعيد الريان وأمين شاكر ، ثم وجد أن تاريخ مصر المعاصر فى حاجة الى اجتهاداته فنشر « مصر بين ثورتين » ، و« الدعوة التحريرية الكبرى » ، و« نحو وعى جديد » ، و« مصر المعاصرة » ، و« الجمهورية العربية المتحدة » ، ثم كتابه الفلسفى النقدى « الحركة العاقلة » ١٩٥٩ الذى قدم فيه دعوة جديدة الى مذهب متكامل يتفق مع روح وطبيعة الشرق العربى فى ماضيه وحاضره ، فكان من الرواد الذين حاولوا فلسفة حياتنا وفننا ، مؤصلين شخصيتنا القومية ومنهجنا الفكرى .

وبعد أن قدم هذه الدراسات العديدة عن مصر ، وجد أن عليه أن يعود الى الخط التلقينى الذى بدأ به حياته الفكرية فى كتاب « تركيا والسياسة العربية » ، وخاصة أن كل ما تم فى مصر - بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ بصفة خاصة - كان من أجل العرب كما هو من أجل المصريين ، أى أنه فى الواقع لم يبتعد عن الخط القومى العربى بكتابته عن المنجزات الوطنية فى مصر . لذلك كان من الطبيعى أن يصدر بعد ذلك كتابه « مع العرب فى تاريخهم » ١٩٦٠ ، ثم « القومية العربية وتحدياتها السياسية والاقتصادية والثقافية » ١٩٦٦ ، وهو الكتاب الذى حاول أن يضع فيه نظرية شبه متكاملة عن القومية العربية ، حدد فيها موقف العرب المعاصرين من دعوة القومية العربية ، والدوافع التى أدت الى هذه الدعوة ، والجنور التاريخية للقومية العربية ، وموقف القومية العربية

من القوميات الأخرى مثل الفرس والترك والمغول ، ثم صراع القومية العربية مع الاستعمار الغربي سواء تحت ستار الصليبية السافرة أو المقتنعة .

ثم يقدم محمد عطا عرضا تاريخيا مثيرا لنهاية الصراع بين القومية العربية وبين الحركة الطورانية ، ابتداء من ثورة العرب على الأتراك ، والمفاوضات بين حسين ومكماهون ، وقصور سياسة الأتراك ، وهزيمة القومية الطورانية ، ثم ينتهي محمد عطا الى تحليل صراع القومية العربية ضد مؤامرات الاستعمار والامبريالية ضد الصهيونية والقومية اليهودية المزعومة . ويرى أن التحديات التي واجهتها وتواجهها القومية العربية لم تواجهها من قبل أية قومية أخرى . فالتحديات السياسية تتمثل في الاستعمار ، والصهيونية ، والرجعية ، والشيوعية ، والقومية المحلية ، في حين تتمثل التحديات الاقتصادية في إصابة الاقتصاد العربي بافتين خطيرتين : التجزئة والتبعية ، أما التحديات الثقافية فتتجسد في غلبة الأمة ، والثقافة المتحجرة ، والانفصام الأدبي ، والصراعات بين الثقافات المختلفة .

ولايمان محمد عطا بأن الجزء لا ينفصل عن الكل ، وبأن ما يحدث في أي قطر عربي يؤثر بدوره على الأمة العربية كلها ، وبأن الوطنية والقومية وجهان لعملة واحدة ، فانه يختم كتابه بدراسة عن ثورة يوليو المصرية وأثرها في تطوير الفكر القومي العربي . فقد جاءت هذه الثورة في أعقاب النكسة العربية في فلسطين عام ١٩٤٨ ، نتيجة للفرقة التي زرعها الاستعمار بين الدول العربية واصطنع لها حدودا وهمية ، فلم تدرك في الوقت المناسب أنه - بالمنطق البدائي البسيط للغاية - اذا استشعر امرؤ الخطر كانت اول محاولة منه لدفعه أن يستنجد بجاره ليعينه على دفع هذا الخطر ، وكذلك الأمر في الجماعات . وهو الأمر الذي أكدته الحروب من محاولة كل دولة التحالف مع أكبر عدد من جاراتها أو مع الدول التي ترتبط معها بمصالح مشتركة . من هنا يتحتم على كل الدول العربية التي فرقها الاستعمار وجمعتها وحدة المصير ، أن تسعى لدفع الأخطار التي تحيط بها من كل جانب . وأشد هذه الأخطار قيام اسرائيل في قلب الوطن العربي ثم تأمر الاستعمار على استقلال الثروات الطبيعية فيه . ولعل هناك حتمية مفروضة تاريخيا ومصيريا على كل العرب وهي أن أية دولة عربية لا تستطيع بمفردها مواجهة هذين الخطرين الضارين .

ولقد أقامت اسرائيل دعايتها على أساس أنها تمثل الدور التقدمي الطليعي في الشرق العربي المتخلف اجتماعيا واقتصاديا ، وأن الدول العربية دول متأخرة مختلفة فيما بينها. أشد اختلاف وأنه لا يرجي من

الوفاق بين أسرها الحاكمة ، وأن هذه الدول باتت قرونا طويلة تحت حكم الأجانيب مما أدى بها الى الخنوع والضعف والاستكانة ، ولكن هذه الدعاية المفرضة فقدت فعاليتها بقيام الثورات التحررية في الوطن العربي ، وفي حضي الانشاء والتعمير التي اجتاحت المنطقة ، وفي الايمان العملي بالقومية العربية ، وغير ذلك من الدوافع الايجابية التي آحالت الفلسطينيين من مجرد لاجئ في انتظار غوث الآخرين وحسناتهم الى مقاتل يطالب بحقه القومي المشروع في الأرض والكرامة والسيادة . وأصبح اسم فلسطين متداولاً على كل لسان وفي كل الاذاعات والصحف ، لدرجة أنها أصبحت جزءاً لا يمكن تجاهله في استراتيجية زعماء العالم المؤثرين في حركته .

وعندما يتناول محمد عطا الاقتصاد العربي فانه يعالج سلبياته بمنتهى الصراحة والموضوعية . فهو اقتصاد متخلف لأنه لا ينهض على الاستفادة الكاملة من موارد الدولة والطاقت البشرية فيها . ان أول ما يمكن أن يوجه اليه أنه اقتصاد مجزأ غير متكامل ، وذلك نتيجة تقطع أوصال الوطن العربي ، وقيام وحدات صغيرة فيه . فقد انفكست التجزئة السياسية على اقتصادياته فأصيب بالشلل أو النمو البطيء ، ففيه أراض زراعية شاسعة في بعض أجزائه كالعراق والمغرب وليبيا والسودان تنقصها الأيدي العاملة والخبرة الفنية الزراعية للاستفادة الكاملة من مواردها ، وفي الجانب الآخر من الوطن العربي نجد بلاداً كصر تنكظ بالسكان وبخاصة من العمال الزراعيين الذين يقومون بأعمال يدوية بدائية يمكن أن يطلق عليها اصطلاح « البطالة المقنعة » ، فلو لم توجد التجزئة السياسية لعمل هؤلاء العمال في زراعة الأراضي المحتاجة الى أيدي عاملة ، وارتفع مستوى معيشتهم ، وبالتالي زاد انتاج الغلة في هذه البلاد .

والمنطق نفسه ينطبق على التصنيع الذي يحتاج الى رأس مال ضخم ، وأيدي عاملة ، وخبرة فنية ، وقوة محركة من بترول وفحم وكهرباء ، ومواصلات حديثة . لكن البلاد العربية بوضعها الحالي لا توفر أي من هذه الاحتياجات ، فبعضها يتوفر لديه رأس المال الفائض ، وبعضها الآخر لديه البترول أو الكهرباء أو الفحم ، وبعض ثالث تتوفر لديه الأيدي العاملة والخبرات الفنية ، والكثير منها تعوزه المواصلات الحديثة وشبكة الطرق المعبدة ، فإذا قامت الوحدة الاقتصادية في الوطن العربي لتغير الوضع بالنسبة للتصنيع تغيراً كاملاً . وخاصة أن تبعية الاقتصاد وعدم تحرره من السيطرة الأجنبية الاحتكارية يشكل خطراً عليه ، إذ أن هذه السيطرة تخضع الاقتصاد العربي لمصالحها وحدها دون اعتبار للمصلحة القومية ، فالشركات الأجنبية ليس لها هدف سوى استنزاف موارد البلاد

كما هو حادث في شركات البترول الاحتكارية اذ أنها لا تستغل آبار البترول استغلالاً معقولاً بل تعتمد على الحصول على أكبر قدر منه في أقصر وقت لتزيد من أرباحها من جهة ، ولتعمل على امتصاص البترول وتجفيف آبارها قبل اليقظة القومية التي تعمل على أن يكون لها نصيب مجز من الأرباح .

ولا معنى خضوع الاقتصاد العربي للسيطرة الأجنبية سوى التجكّم في أسعار المواد الخام وزيادة التكاليف والأعباء حتى يقلل ذلك من الأرباح بالنسبة للدولة المنتجة ، هذا الى جانب السياسة التي تنتهجها الدول المحتكرة بقصر العمل في البحث عن البترول مثلاً واستخراجه على يد خبراءها وفنييها وترك الأعمال الهامشية والثانوية التي تقتضى جهداً عضلياً للعمال الوطنيين ، وبذلك تحتفظ لنفسها بأسرار العمل الفني والإداري ، وتجعل الدولة المنتجة في عجز دائم عن القيام بهذه الأعمال وهي أساس الاستقلال . وإحساسها بالعجز يؤدى بها الى الاكتفاء بالأرباح الهزيلة وعدم وقفها موقف التحدى أو المعارضة لتصرفات الشركات الاحتكارية .

أما عن التحديات الثقافية التي تواجه القومية العربية فيرى محمد عطا أن انتشار الأمية يشكل التحدى الأول والأكبر والأخطر ، فلم يعد الأمر كما كان في القرون الماضية حيث كان العقل يمكنه أن يحيط بالأمم الأغلب من شئون الحياة وأن يتصدر القيادات بعض الأميين ، وأن ينجحوا في سياستهم الى حد بعيد ، فالحياة اليوم قد تعقّلت وتشابكت وأصبح العلم أساساً لها ، والآلات الحديثة قد غطت شبكة الإنتاج وتحتاج الى عقل مدرب وإدراك واسع ، بل انها قد تسلّلت الى كل مناحي الحياة ، وإلى كل القطاعات ، فأجهزة الثقافة تعتمد عليها اعتماداً كلياً ، وكذلك أسلحة الحرب وفنونها ، وقطاعات الزراعة والتصنيع والمواصلات والقوى المحركة ، فلا مجال إذن في هذا العصر لغير المتعلمين ، هؤلاء الذين دربت عقولهم على حل المشكلات وطرائق التفكير مستخدمين وسائل المعرفة والعلم الحديث .

ومن أجل المرونة واكتساب المهارات العلمية والعملية عمدت الحكومات المتقدمة الى القضاء على الأمية بكل الوسائل والأساليب اذ رأّت أن الأمية تشكل عقبة في سبيل الإنتاج ورفع كفاءته . ذلك أن الانفاق على التعليم لا يدخل في باب الخسومات بل انه أدخل في باب الانفاق والاستثمار أى أن الأموال التي تنفق على محو الأمية هي أموال مستثمرة ، كما هو الشأن في الأموال التي تنفق على العلاج اذ أن صحة العامل تزيد

من قدرته على الانتاج والابتكار والاقبال على العمل . أما على المستوى الاجتماعي والاقتصادي الفردي فان المواطن المتعلم ينال حظا أوفر من المواطن الذي فاتته التعليم ، ومن ثم لن تكون هناك عدالة في التوزيع والفرص المتكافئة ، لأن المتعلم سيجد فرصا أوسع للترقى حيث يزيد معارفه ومعلوماته التي تتجدد يوما بعد آخر .

وعلى المستوى السياسي العام فان البلد الذي يسود فيه الجهل لابد ان تتخلف فيه الديمقراطية السياسية . فاذا لم يكن المواطن المتعلم أقدر على حسن اختياره لممثليه فانه أقدر على ابلاغ صوته في سرية كاملة نأى عن العبت أو التحريف ، كذلك فان المواطن المتعلم لا يمكن خداعه أو التأثير عليه . ومن أجل هذا نرى المناطق التي ينتشر فيها التعليم تختار ممثليها اختيارا صادقا أو أقرب الى الصديق . أما المناطق الأخرى فيجرفها تيار التطيع ولا تستطيع تكوين رأى عام يقاوم التيارات الخبيثة كما ان مقاييسها تكون عادة مقاييس متخلفة ترتبط بالعادات والتقاليد العتيقة كما هو الشأن في الريف والبادية . وقد بذل الاستعمار أقصى ما في وسعه لكي يظل الجهل ناشرا أجنحته على الأمة العربية حتى لا تقع تحت تأثير روح العصر فتتمرد وتشوب على كل أنواع الاستغلال والاستعباد .

ولا تتعارض روح العصر - عند محمد عطا - مع تاصيل ثقافتنا العربية . فتعدد الثقافات ضروري للحضارة الحديثة اذ أن استمرار حياة الحضارة على زاد واحد معناه جديها ثم احتضارها . فلا بد أن تحتفظ ثقافتنا بسمتها وطابعها وروحها الخاصة فاذا قرأها الأجنبي أحس بأنه يعيش في جونا ، ويتنفس روحنا ، ويحيى في مجتمعنا ذى النكهة العربية . وقد يرى بعضهم أن تعدد الثقافة يضر بالتقارب العالمى ولكن الأمر غير ذلك ، فالتعدد والتلون والاثراء معناه الحياة والتجديد والخصب والنماء ، ومعناه في الوقت نفسه نشاط المجتمعات الانسانية وحيويتها . أما التكرار والمحاكاة فدلِيل على الجنب والضعف والتخلف ، فلن يوجد مجتمع نام من غير حركة دافقة ، حركة سياسية واجتماعية وثقافية .

وفي الوقت نفسه يتحتم على المثقفين العرب أن يطلعوا على كل المناهج الثقافية الخصبة من الشرق والغرب ، ويفيدوا من الآثار الرائعة والقمم الشامخة في الآداب العالمية ، فالتلقيح الثقافي يؤدي الى اخصاب قوى يحمل بذور الحيوية والبقاء ، وثقافتنا على مر العصور ، كانت ثقافة قائمة على الأخذ والعطاء وخاصة في عصرها الذهبي في العصر العباسي ، انها ثقافة ليست مغلقة أو متعصبة ولكنها ثقافة متفتحة النوافذة متجددة ، ولم تصب بالركود فترة طويلة الا في عصور المماليك والأتراك ، لكنها

عادت الى النهوض - برغم كل المعوقات والاحباطات - فى آخريات القرن التاسع عشر حين حاولت بعث التراث القديم ، وترجمة الآداب العالمية ، ثم انطلقت الى آفاق أبعد وأشمل فى ثلاثينيات القرن العشرين مع بدايات النهضة الثقافية التى حملت فى طياتها بذور التغيير السياسى والاجتماعى والاقتصادى . ومع التطور الثقافى أصبحت لنا شخصيتنا الدولية المستقلة، وكياننا المادى .

والادب العربى المعاصر - ومعه الفكر القومى - لا يمكن أن يعيش على أمجاد الماضى فحسب بل لابد له من أن يتطور ، وأن يتحرك الى الأمام ، وأن يفتح على العصر ، وأن يتطلع الى المستقبل ، فلا يبكى على الأطلال أو يقتصر على العواطف الذاتية بل يتجاوزها الى المشاعر القومية ، مشاعر الحب للوطن العربى الكبير ، مشاعر الحماسة للجنود المدافعين عن وطنهم ، مشاعر النعمة على هؤلاء الذين يفتصبون أرضنا ويشردون أبناءنا . أى أن رسالة الفكر القومى العربى المعاصر تتمثل فى اقتلاع الرواسب المتراكمة من عصور الضعف والانحلال السابقة ، وتثبيت إيمان الطلائع ، وإثارة السبيل أمام المترددين المتشككين . وخاصة أن ثورتنا السياسية كانت أسبق من ثورتنا الثقافية . من هنا كانت المهمة القومية الملقاة على عاتق المفكرين والمثقفين العرب حتى لا تتحول استراتيجيتنا السياسية الى مجرد مراحل مؤقتة لا علاقة عضوية بين حلقاتها المتسلسلة .

٦١ - ميشيل عفلق (سوريا)

ان أى دارس للفكر القومي العربي المعاصر لا يمكن أن يتجاهل الدور الفعال والمؤثر الذى لعبه ميشيل عفلق فى مجال هذا الفكر ، مهما كان هذا الدارس مختلفا مع ميشيل عفلق . فلقد كان قيامه بتأسيس حزب البعث مع صلاح البيطار فى الأربعينيات بمثابة اخراج فكرة القومية العربية الى حيز الوجود المادى اللسوس . كما أن دراساته وكتاباتة وأحاديثه فى هذا الصدد كانت بمثابة التنظير المتجسد لهذه الفكرة القومية . ومما يجعل ميشيل عفلق قريبا فى فكره من معظم المفكرين القوميين العرب أنه لم يكن حزبيا بالمفهوم الضيق للكلمة بل كان قوميا فى كل اجتهاداته النظرية والفكرية التى قد يختلف حولها بعض المفكرين العرب ، لكن الاختلاف هنا يجب أن يكون من باب التنوع والخصوبة وليس على سبيل الصراع والخصومة .

وتشكل كتابات وأحاديث ميشيل عفلق تنوعات متعددة ومتناسقة على مفهومه للقومية العربية والوحدة العربية ، كما تجد فى كتابه « فى سبيل البعث » ١٩٥٩ ، و « نقطة البداية » ١٩٧٣ ، و « البعث والتراث » ١٩٧٦ . ويجب ألا يؤخذ تركيزه الدائم على الدور القومى لحزب البعث على أن الحزب يشكل غاية وهدفا فى حد ذاته ، ذلك أن الحزب فى نظره ليس الا وسيلة وأداة من أجل المشاركة فى تحقيق الأهداف القومية والاستراتيجية للأمة العربية كلها . فهو يقول فى مقال له عام ١٩٥٩ بعنوان « نداء المسئولية التاريخية » ان الحزب وجد للشعب وليس العكس ، والثورة وجئت للشعب وليس العكس . لذلك فانه اذا اختلف بعض مفكرى القومية العربية مع عفلق حول الأداة فانه من المستحيل أن

يختلفوا معه حول الأهداف والنايات • ومن الطبيعي أن تختلف الوسائل والأدوات لأن هذا من شأنه إضفاء أبعاد وأضواء جديدة على الجوانب المتعددة لمفهوم القومية العربية •

والدائرس لتطور الفكر القومي عند ميشيل عفلق يكتشف أنه بدأ من منطلق العاطفة الجياشة وانتهى عند العقل العلمي الذي يخضع كل شيء للحساب الدقيق بما في ذلك العاطفة ذاتها • ففي كتابه « في سبيل البعث » يقول عن القومية العربية :

« القومية قدر محبب : القومية للشعب كالاسم للشخص والملاحم للوجه ، هي قدر قاهر يا ما أحلاه قدرا قاسيا ولكنه محبب شبي ، يريد الله أن نكون كلنا أبطالا ولا راد لارادة الله » •

وعندما يحدد عفلق مفهومه للقدر فانه يتكلم عنه فيما يشبه الشعر الرومانسي الغيبي المنشور • يقول ان :

« فكرة القدر تابعة لحبوية الأمة ، فتارة تكون عامل حيوية ودفع ، وتارة عامل جمود وتأخر ، فالقدر مثلا هو المثل الأعلى تنشده الانسانية ، أي أننا نحن نريده ثم بعد ذلك يخرج عنا ويأمرنا فيما بعد • للقدر مفهوم عامي وهو أن الانسان لا استطاعة له ولا قوة و لاجول والقدر بمعنى آخر مناقض لذلك ، هو المثل الأعلى الذي نسعى له ، هو التعبير عن ارادتنا ، ولكن لكي نعطي هذا المثل قوة فوق قوة الفرد نجعله شيئا أزلنا أي من قوانين الكون ، ويجب أن نصل الى ذلك ، أي أن نصبح أكثر من أفراد ، نصبح التاريخ ؛ نصبح الطبيعة » •

ان القدر في المفهوم العامي شيء سلبي يقيدنا ويقتل فينا الحرية ، اما إيماننا بما يكون محببا فيعني أننا نتقمص القدر • وليس ثمة تناقض ، بل يعنى الايمان بالروح • بهذا لا يفرق عفلق بين الانسان والقدر ، فبعد أن كان القدر خارج الانسان قوة ضاغطة ومخيفة في مواجهته ، أصبح قوة كامنة فيه تدفعه للقيام بالمعجزات • وكان من الطبيعي أن ينعكس مفهومه المثالي هذا على تعريفه للقومية العربية التي يقول عنها :

« ان القومية العربية ليست نظرية ولكنها مبعث النظريات ، ولا هي وليدة الفكر بل مرضعته ، وليست مستعبدة الفن بل نبعه وروحه ، وليست بين الحرية وبينها تضاد ، لأنها هي الحرية ، اذا ما انطلقت في سيرها الطبيعي وتحققت ملء قدرتها » •

وعندما يتكلم علق عن الجانب العاطفي للقومية العربية. فانه يرى فيها طاقة دافقة تحتاج في طريقها كل السفسطات الجدلية والمساجلات الكلامية ، ففي حياة وسلوك قبل أن تكون نظرية بين صفحات الكتب . يقول علق :

« أخشى أن تسف القومية عندنا الى المعرفة الذهنية ، والبحث الكلامي ، فتفقد قوة العصب وحرارة العاطفة ، كثيرا ما أسمع من الطلاب أسئلة عن تعريف هذه القومية التي ننادى بها ! أهى عنصرية تقوم على الدم ، أم روحية تستمد من التاريخ والثقافة المشتركة ، وهل هى تنفى الدين أم تفسح له مكانا ؟! وكأني بهم يعلقون إيمانهم بالقومية على درجة التعريف من الصحة والقوة . مع أن الايمان يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأى تعريف ، بل انه هو الذى يبعث على المعرفة ويضئ طريقها . . القومية التي ننادى بها هى حب قبل كل شيء ، هى نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة . ان الذى يجب لا يسأله عن أسباب حبه ، واذا سأل فليس يواجده سببا واضحا ، والذى لا يستطيع الحب الا لسبب واضح يدل على أن الحب فى نفسه قد فتر ومات . . ولا خوف أن تصطدم القومية بالدين فهى مثله تنبع من معين القلب وتصدر عن ارادة الله ، وهما يسيران متآزرين متماثلين خاصة اذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها » .

ويركز ميشيل علق على دور القائد بالنسبة للشعوب التي مازالت تخوض معارك التحرير والبحث عن ذاتها القومية . فالقوة التي يضربها القائد خير ألف مرة من الفكر المجرد الذي ينادى به ، وخاصة أن الشعب يتعامل مع قادة معينين قبل أن يتعامل مع أفكار خالصة . واذا وقع انفصال بين سلوك القائد وفكره فلا بد أن ينفض من حوله المختصون المؤتمنون به ، ومن ثم يقع أسير الانتهازيين والمتسلقين والمنتهفين بحكمه . لذلك يقول علق :

« ان الشعب يؤمن بالأشخاص أولا وبالفكرة التي يمثلونها ثانيا ، فاذا عرف القادة كيف « يفرضون » على الشعب الهيبة والاحترام ، وكيف يوحون اليه بالثقة والاخلاص والحب « قاده » الى الايمان بالفكرة والعمل بموجبها بسهولة . الشعب فى كل مكان « عاجز » عن أن يفهم حق الفهم وبسرعة أية فكرة من الفكر ، لذلك فهو ينظر الى الأشخاص الأحياء الذين تتمثل الفكرة فيهم ، وعلى هؤلاء الأشخاص وبالنسبة الى قيمتهم وقوة أخلاقهم وعملهم ونشاطهم وحماسهم يقيس قيمة الفكرة

التي ينادون بها . فاذا اجتمع عدد من الشباب المثقف النزيه ، النشيط ، واتحدوا اتحادا متينا ، وخضعوا لنظام شديد ، وتسلسل في الدرجات . كان ذلك وحده كافيا ليضمن تأثيرهم على الشعب ، وان « القدسية » التي يخلعها هؤلاء على « قائمهم » ، تكون في الواقع قدسية للفكرة التي يريدون نشرها ونصرها - ويقدر ما تكون شخصيات التابعين للقائد قوية وذات قيمة يكون نجاح الفكرة أكثر ونصيبها من النجاح أكثر ، .

ولا يعنى ايمان ميشيل غفلق بالجانب العاطفي للقومية العربية أنه يهدف الى أى معنى غيبي . ففي محاضرة له في مدرسة الاعداد الحزبي بالعراق بتاريخ ١٩ يناير ١٩٧٦ يقول ان العنصر الروحي الكامن في قوميتنا لا يقصد أى معنى غيبي أو ما ورائي ، أنه تعبير عن نزوع الانسان ونزوع الجماعة سواء اكانت حركة فضالية أم أمة بكاملها الى تحقيق المثل والى الانسجام في الحياة مع المثل الأخلاقية الرفيعة .

وهذا التطور العلمي في الفكر القومي عند ميشيل غفلق جعله يوازن فيما بعد بين دور القائد ودور الشعب ، بحيث لا يطغى دور القائد على دور الشعب ، ويتحول الى المحرك الاول والآخر للجمهير . ففي حديث ألقاه في مقر الاتحاد العام لنقابات العمال في ٢٨ أيار ١٩٦٩ أوضح أن المرض الأساسي الذي منع الثورة العربية من أن تؤتي كل ثمارها ، وأن تصل الى كل أهدافها وغاياتها ، على أحسن وأكمل شكل ، هو : نقص في نظرتها الى دور الشعب في الثورة . فلم تكن الحركات والأنظمة التقدمية تؤمن إيمانا عميقا بدور الشعب ، ولو كانت النظرة نظرة احترام وتقدير وثقة ومحبة ، لما لجأ الحاكمون الى أساليب الدعاية المضللة والى فرض القيود والرقابة والقمع والارهاب .

ويرى ميشيل غفلق في ثورة الجزائر أكبر دليل على العور المصري الذي يمكن أن يلعبه الشعب في صياغة قدره ومستقبله برغم كل صنوف الاستعمار والقهر والارهاب . فقد كان واضحا أن مثل هذه الآلام والمظالم التي لم يسبق لأمة أن منيت بها ، جديدة بأن تفجر في الأمة العربية ينابيع الايمان العميق وتصور الإرادة الخلاقة ، وأن تنقل العرب الى ذلك الجو الروحي الذي تفهم فيه الحياة على أنها رسالة . وقد كان الرد على هذا التحدي التاريخي ، نظرة ثورية علمية جديدة اخترقت الزمن من الأفكار - على الصعيدين القومي والعالمي - وأصبحت أساسا للنهضة العربية المعاصرة . وهذه النظرة الجديدة تتمثل في الاعتماد على الشعب واعتباره القوة الثورية الوحيدة الفعالة ليتمكن من القيام بمهمته الثورية ، وتتمثل أيضا في اعتبار القضية العربية كلا متماسكا لا يتجزأ .

وسرعان ما تفاعلت هذه النظرة الجديدة التي استوعبت بصدق وعمق حاجيات النضال العربي المعاصر ، مع الطلائع المتقنة ومع الجماهير في جميع أرجاء الوطن العربي الكبير ، وأصبحت القوة الفكرية التي يتغذى بها النضال العربي ، والمعيار الذي يشد هذا النضال الى أعلى المستويات ويفجر الينابيع الكامنة في التجربة العربية الثورية ويقدم لها دليلا للعمل يسند خطاها ويحميها من الانحراف . واقتربت هذه اليقظة الفكرية بتحريك نضالي شعبي يرفع شعار النضال ضد التجزئة وضد الاستعمار والصهيونية وضد الاستغلال الطبقي والتخلف ، وقد تركز هذا التحرك النضالي خلال الخمسينيات وحول قضايا الأمة العربية الأساسية الثلاث: قضية الجزائر وقضية فلسطين وقضية الوحدة بين القطرين المصري والسوري .

فقد كانت ثورة الجزائر - في نظر غفلق - مفاجأة العربوية لنفسها وللعالم ، وكانت مأساة فلسطين تجسيدا حيا لتجربة الظلم البشري الفريد والألم الانساني العميق ، وكانت حركة الوحدة العربية تنويجا لنضال التحرر الوطني والثورة الاجتماعية والسلم العالمي . هذه القضايا القومية الثلاث كانت المعالم المصاهرة لظهور شخصية الأمة العربية الواحدة . وكان من الطبيعي أن تفاجأ الدول الاستعمارية التي عملت عشرات السنين على تأخير انبعاث الأمة العربية ، بتزايد امكانات الشعب العربي وتفجر طاقته الثورية ، برغم جميع العراقيل ، وأن تظهر التراجع مؤقتا لتخطط لتطويق التحرك العربي الثوري الجديد .

ويؤمن غفلق بأن البعث الحقيقي للأمة العربية الواحدة ينهض على بناء الانسان العربي ، بحيث يتكون النفوس قبل الوسائل ، والعزائم قبل الاسلحة ، والتيار الحى الذى يخترق روح الأمة وينبش عن كوامنها ويلامس حريتها فى أعماق جنورها . عندئذ يعرف العرب أن الاستعمار الفاشم ، والصهيونية الباغية ، وكل عنوان خارجى وظلم داخل لم تكن كلها الا مناسبات لكي يجسد الشعب العربي قيمه الروحية . فالمركبة الحقيقية هي بين الامكانات المتحققة فى واقعنا الراهن وبين الامكانات الدفينة الكامنة فى الأمة العربية ، والتي على مدى انطلاقها وعمق تحققها يتوقف مصيرنا ويتعين مكاننا ودورنا فى العالم .

هذه الكلمات التي قالها غفلق فى ١٧ ابريل ١٩٥٥ فى ذكرى الجلاء عن سوريا ، تضمنت نظرة نقدية كشفت عن البون الشاسع بين واقع الأمة العربية وبين ما تصبو اليه من آمال وأهداف ، كما تضمنت ايمانا

عميقا بأن الجماهير هي التي تستطيع وحدها أن تخرج قدر العروبة الى الهواء الطلق وتعيد اتصاله بحرارة الحياة ونبضات التاريخ وتطهره بالأمم الملايين من المظلومين وتغنيه بعيدة من الآمال المكبوتة والطاقت المندثرة منذ قرون . واذا كان من المسلم به أن تحقيق الفكرة العربية يحتاج الى زمن وإلى مراحل ، فإن من غير الجائز ألا نسبق ذلك بوضع التصميم الكلى ، وأن نخطو في تطبيق المراحل دون أن نبين الطريق بوضوح ، ونعرف أنها طريق واحدة يرتبط آخرها بأولها . فإذا كانت مرحلة مقاومة الاستعمار التقليدي قد انتهت ، فإن التحديات المعاصرة التي تواجهها الأمة العربية تحتم اغناء التحرك القومي وإخصابه بالثورة الاجتماعية والثورة الفكرية بهدف التخلص من السطحية والزيف في معالجة أمورنا وأوضاعنا .

ويرى ميشيل عفلق في الوحدة العربية ضرورة حتمية سواء في معركة الحرية والاستقلال أو في معركة التقدم والثورة الاجتماعية ، ذلك أن فكرة الوحدة تفتح الباب على مصراعيه في كل قطر عربي للحلول الجذرية الحاسمة لأنهما تحمل كل قطر عربي أعباء الأمة العربية كلها ، وتهدم في الوقت نفسه بقوى الأمة العربية كلها . وكان الاستعمار - للتقليدي أو الجديد - مدركا تماما لأبعاد هذه الحقيقة الخطيرة ، وخاصة أن التطور العادي الناتج أكثره عن التأثير بالظروف والاتصال بالعالم الخارجي كان داخلا في حساب الاستعمار يتبعه خطوة خطوة : بل كان الاستعمار هو الذي يجرد به قطرة قطرة بينما يعد له ما يكفل عرقلة واثقاء خطره .

ولكى تتخلص القومية العربية من كل هذه المعوقات والعراقيل والعقبات يحدد عفلق الضمانات الكفيلة بالحفاظ على انطلاقة الحركة القومية واستمراريتها . من هذه الضمانات : الرجوع الى ينبوع القوى الحقيقي أى الرجوع الى الشعب ومصارحته بالحقائق ، والتخلص من كل التناقضات التقليدية التي أدت الى كل النكسات العربية ، وكشف الانتهازيين والمتظاهرين بالعقائدية والثورية وإبعادهم عن المسيرة العربية ، ودراسة وتحليل الأخطاء والعيوب الأخلاقية التي تركناها تتكرر وتنمو وتتضخم وتفتك بجسد القومية العربية ، ووضع كثير من الأفكار تحت المراجعة والنقد والتثبت من جديد من متانة الأسس الفكرية التي وضعناها للقومية العربية ، وقيام المفكرين بدراسة الواقع لوصف نواقصه وأمراضه ، ونقد الأسس الفكرية الراهنة ليس فقط بالانحصار في الواقع العربي ولكن بالمقارنة مع ما يجرى في العالم ووضع الصورة الحقيقية للعمل القومي الاستراتيجي .

ويصر عقل على مقاومة الرغبة فى استعجال الأمور لأن الأهداف القومية تحتم النظر الى الزمن نظرة عميقة فى سبيل بناء طويل الأمد لا تظهر فوائده وثماره قبل مضي زمن غير قصير ، مما يتيح فرصة لاختيار واجتذاب العناصر القومية المخلصة التى لا تسعى وراء النجاح السياسى المؤقت . فهذه العناصر قادرة على أن تنتقد نفسها بتجرد ليس فقط على مستوى النقد العلنى ، وإنما النقد الداخلى الحقيقى . كل هذا يتطلب وقتا طويلا وجهدا وصبرا وتجردا وإيمانا وكفاءة . وخاصة أن حركة القومية العربية لم تجد بعد الصيغة العملية التى تفرض وتتيح لأكبر عدد ممكن من الأفراد أن يعاونوا وأن يساهموا فى البناء ، والتى تستطيع أن تستغل جميع الطاقات العربية المتوفرة لدى الجماهير .

ومن أخطر العقبات التى واجهت ثورة القومية العربية أن الوصول الى تحمل المسئوليات كان يتم قبل أن تكون التجربة النضالية قد صهرت قوى الثورة العربية وسلحت جميع أفرادها بالوعى القومى الناضج . الوصول لكى يحملوا المسئوليات الجديدة . فكانت هذه القفزات مناسبة لظهور النقص والزيغ والتساهل فى جمع الأفراد وفى تجنب المعارك ، مع رفع الشعارات الثورية التى ضللت الشعب عن الصورة الحقيقية للواقع ، ومع ادعاء هذه الأنظمة أن نجاحها فى معركة قد أوصل الأمة العربية الى غاياتها القصوى . هذه الثورات الناقصة أو المزيقة لجأت الى أساليب شراء الناس بدلا من كشف الحقائق وبدلا من إيقاظ وعيهم . كانت ترشوهم بمنح الامتيازات لطبقة حزبية أو ادارية ، كان الأمة العربية تحررت من كل أثقالها وأمراضها ومستعبدتها وأعدائها المتآمرين عليها .

بهذه الصراحة الموضوعية يواجه ميشيل عقل كل قضايا القومية العربية ، ويضع يده على أمراضها التى صببتها نماذج الحكم التى ادعت الثورية : منها على سبيل المثال مرض القطرية ومرض النظرة المتعالية على الشعب ، وغير ذلك من الأمراض التى إبقتها فى منتصف الطريق وحولتها الى عقبة فى طريق استمرار الثورة القومية وانضاجها . فالقيادة القومية لا يمكن أن تنجح اذا لم يكن لها تصور تاريخى للعمل ممتد الى الماضى ويمتد الى المستقبل . هذا التصور يعطيها نفسا عاليا ونظرة واضحة شاملة ومستوى روحيا وأخلاقيا لكى تترفع عن الصغائر ولا تتوقف عند الأمور التافهة والثانوية من منافسات على المراكز وصراعات صبيانية وغير ذلك من الأمراض والعقبات والتكسات التى عانت منها مسيرة القومية العربية .

٦٢ - صلاح العماد (مصر)

تتركز أهم انجازات صلاح العقاد في مجال الدراسات القومية العربية في عقد الستينيات بصفة خاصة . ففي عام ١٩٦٤ أصدر كتاب « المغرب العربي من الاستعمار الفرنسي الى التحرر القومي » ، وفي عام ١٩٦٦ كتاب « العرب والحرب العالمية الثانية » ، وفي ١٩٦٧ كتابين : الاول ، « دراسة مقارنة للحركات القومية في ألمانيا - إيطاليا - الولايات المتحدة - تركيا » ، والثاني كتاب « المشرق العربي » . وفي عام ١٩٦٨ أصدر كتابه « قضية فلسطين - المرحلة الحرجة » . وكان إصداره لكل كتاب من هذه الكتب نتيجة لادراكه أنه يملأ فراغا في مجال الدراسات الحيوية الضرورية لتوضيح الطريق الذي تسلكه الأمة العربية في هذه المرحلة الحرجة التي تعرضت فيها القومية العربية لطعنات ولطمات من الداخل قبل الخارج .

فقد أصدر كتابه « العرب والحرب العالمية الثانية » ، لأنه وجد أن عدة مؤلفات تناولت دور العرب في الحرب العالمية الأولى في حين لم يصادف كتابا واحدا خصص للدراسة موقف العرب من الحرب العالمية الثانية ، وانما وجد مجرد اشارات الى هذا الموضوع في ثنايا الكتب التي تعرض للتاريخ العام لقطر من الأقطار العربية ، أو ضمن الدراسات العامة الخاصة بتاريخ المشرق الأوسط الحديث والمعاصر .

ويفسر صلاح العقاد هذه الظاهرة بأمثلة يستشهد بها مثل حركة الشريف حسين التي اعتبرت دورا ايجابيا قام به العرب في الحرب العالمية الأولى ، ومهما كانت نتائج هذه الحركة مؤسفة فإنه ترتب عليها ظهور كيانات عربية حديثة في الشام والعراق ، تخضع للاستعمار البريطاني

والفرنسي ولكنها على كل حال كيانات تستند الى أسس قومية حديثة ، وتمثل انتقال العرب من مرحلة التردد بين فكرة الاسلامية والعثمانية والعروبة الى مرحلة المفهوم القومي المصري . وهذه نتائج ملموسة ليس لها نظير في الحرب العالمية الثانية .

ومع ذلك ينفي العقاد أن موقف العرب في الحرب الثانية كان سلبيا تماما على الرغم من أن معظم الأقطار العربية كانت تزح تحت نير الاستعمار ويكفي أن نشير الى حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق والى المناقشات التي دارت بين الساسة المصريين حول امكان المساومة مع بريطانيا على الاستفادة من الحرب ، يضاف الى ذلك أنه نجمت عن الحرب العالمية الثانية أيضا نتائج ملموسة مباشرة بالنسبة لبعض الدول العربية ، فقد خرجت سوريا ولبنان من الانتداب الفرنسي الى مرحلة الاستقلال السياسي التام غير المقيد بمعاهدة ، كما أن تلك الحرب هي التي ساعدت على قيام ليبيا كدولة جديدة . أما بالنسبة للأقطار الأخرى فان نتائج الحرب الثانية لم تظهر الا على المدى البعيد وهذا لا يقلل من أهميتها .

وفي كتاب « دراسة مقارنة للحركات القومية » اختار العقاد أربع أنماط متباينة من الحركات القومية : الألمانية والاطاليسية والأمريكية والتركية . وقد تبدو العلاقة غير واضحة بين هذه الحركات ، بيد أن هدف المقارنة ليس بيان أوجه الشبه فحسب ، بل إبراز مواطن الاختلاف كذلك . وكان الدافع وراء هذا الاختيار أن المفكرين العرب فيما مضى اعتادوا ضرب المثل بالحركة الوحشية في ألمانيا واطاليا ، وذلك لحث المواطنين العرب على تحقيق وحدتهم القومية بالنسج على متوالهما ، وهذا هو ما دفع بساطع المصري - صاحب المؤلفات الرائدة القيمة عن حركة القومية العربية - الى أن يهتم بهذه الدراسة المقارنة . ويرى العقاد أن المصري ، مثل كثير من أبناء جيله الذين تربوا في كنف الدولة العثمانية ، أعجب أشد الإعجاب بأساليب الحياة الألمانية وتقاليدها العسكرية ، وتبنى لو بعشت الفكرة القومية عند العرب على مدى تاريخ ألمانيا في القرن التاسع عشر

وإذا كانت هناك أوجه شبه بين تفكك ألمانيا واطاليا في القرن التاسع عشر ، وبين تفكك الوطن العربي في وقتنا الحاضر ، فان هناك أوجه اختلاف أساسية يجدر بالكاتب المتفحص أن يلم بها . ففي القرن الماضي لم يكن التنظيم العول على ما هو عليه الآن من أوضاع ثابتة . وكان تعدد الأسر الحاكمة في ألمانيا واطاليا هو أبرز معالم الانقسام

السياسي * أما في عالمنا المعاصر ، ذلن الدول الاقليمية التي نشأت حديثا في الوطن العربي ، سعت الى أن تؤكد كيانها بالانظمة الدولية المختلفة : التمثيل الدبلوماسي ، واصدار النقد الخاص بها وعضوية الأمم المتحدة بمختلف الهيئات الفرعية التابعة لها ، مما لم يكن له نظير في القرن التاسع عشر .

ولا يقصد العقاد من وراء التأكيد على هذا الفرق أن يقول بأن تحقيق الوحدة العربية يواجه صعوبات أشد من تلك التي واجهتها ألمانيا وإيطاليا . وإنما يلفت النظر الى أن ظروف عالمنا المعاصر تقتضي اتباع وسائل أخرى غير تلك التي سلكها الألمان والإيطاليون ، ذلك أن القوميات تختلف في وسائل تطبيقها اختلاف بصمات الأصابع ، برغم أن المبدأ القومي واحد وينص على أن تكون الدولة ، كجهاز سياسي ، مطابقة لوجود الأمة ككيان اجتماعي له ثقافته وتقاليد الخاصة به . وتتمثل الخطوة الأولى في معرفة حدود الأمة والشعور بالانتماء اليها .

وقد أخذ الألمان والإيطاليون يشعرون بهذا الانتماء في أوائل القرن التاسع عشر . وبعد أن اختمرت الفكرة القومية ، شرع في المرحلة الثانية وهي تحقيق الوحدة السياسية ، أي إقامة الدولة الواحدة التي تجمع تحت سلطتها هذه الأمة . وقد تصادف أن حقق الألمان والإيطاليون هذه الوحدة القومية في نفس الوقت تقريبا وهو سنة ١٨٧١ ، ومن الواضح أن العرب اجتازوا هذه المرحلة الأولى وهي التعرف على شخصيتهم كأمة . ومنذ انشاء الجامعة العربية صار هناك شبه اجماع على أن حدود الأمة العربية تتمشي مع انتشار اللغة والثقافة العربية . وبهذا المقياس يمتد الوطن العربي من الخليج الى المحيط . وكما أن الاحتلال الأجنبي كان من أهم الحوافز التي دفعت بالحركات الوطنية في ألمانيا وإيطاليا الى الأمام ، فكذلك تعرض الوطن العربي في القرن العشرين للاستعمار الأوروبي ، كما أن وجود إسرائيل كجسم غريب وسط الأمة العربية هو في حد ذاته باعث قوي يكفي لشحن أشد العواطف القومية التهابا .

ويحذر صلاح العقاد من خطر مأسوي يتهدد الأمة العربية ويتمثل في أن زوال الاستعمار الأجنبي دعم النزعة الإقليمية مع قيام الدول الجديدة في الوطن العربي بدلا من أن يربطها داخل اطار وحيد بعد أن نالت حريتها في تصريب شئونها القومية . لذلك يخشى أن يعمل الوقت لصالح النزعات الإقليمية الانزالية فيزداد الناس تعلقا بهذه الكيانات الجديدة التي اكتسبت وجودا دوليا . وهذا الشعور الإقليمي هو أشد الأخطار

التي تهدد حركة القومية العربية ، وهو أشد خطورة - في رأى العقاد - من المؤامرات الأجنبية التي قد تشكل عقبة أخرى في سبيل حركة الوحدة العربية .

ومن العوامل التي من شأنها تنمية النزعة الإقليمية اختلاف الثروة من مكان الى آخر . ومن المتوقع في مثل هذه الحالة ، أن يرفض أبناء الإقليم الذى يتمتع بثروة طبيعية هائلة كالبتروول الاندماج فى ظل الدولة العربية الموحدة . كذلك فإن الحركات الوطنية التي استمرت تكافح حتى ظفرت بالامستقلال فى أقاليم العالم العربى المختلفة كانت حركات منفصلة الى حد كبير عن بعضها بعضا . هذا بالإضافة الى التفاوت الاجتماعى الهائل بين المواطنين العرب فى منطقة شاسعة تمتد بين الخليج العربى والمحيط الأطلسى .

ومن الناحية النظرية فهناك شبه اجماع على أن القومية العربية لها مقوماتها الحقيقية ، ولا يكاد المفكرون العرب يختلفون حول هذه القضية ، وإنما يأتى الخلاف عند الاصطدام بالواقع والتطبيق . فليست هناك أية مشكلة فى القومية كنظرية شاملة تسعى الى اقامة الدولة العربية القوية الشامخة بطريقة أو بأخرى ، ولكن المشكلة كل المشكلة تتجسد فى الطريقة التي تؤدى الى تحقيق هذا الهدف القومى العزيز . وهذا الجانب التطبيقي فى حاجة شديدة الى المزيد من الاجتهادات والدراسات والنوايا المخلصة والتشرب بروح العصر الذى لا يقيم وزنا للكيانات الصغيرة الهزيلة ، وخاصة أننا نملك كل مقومات الوحدة القومية التي لا تعوقها سوى الأطماع الضيقة والزعامات الطارئة والصراعات المفتعلة التي تشبه صراعا مزمنيا بين ركاب سفينة واحدة لا يهمهم غرقها طالما أن كلا منهم يريد أن يكون ربانا .

وكان الاستعمار الأجنبى بالمرصاد لهذه المقومات ، فمثلا حاول الفرنسيون طمس الثقافة العربية من الجزائر وحظر اللغة العربية على جميع أجهزة الحكومة ، ولكن كان الاتصال الوثيق بين شعب الجزائر وبين محيطه العربى عن طريق وحدة اللغة ، من أهم العوامل التي حفظت شخصية الشعب العربى فى الجزائر وقضت على أوهام فريق من الذين تنسبوا بالثقافة الفرنسية فى الثلاثينيات وخيل اليهم أنه ليس للجزائر تراث قومى .

وللأسف فإن الأسلوب نفسه لا يزال متبعاً فى بعض الأقاليم المتنازع عليها بين الأمة العربية والأمم المجاورة لدرجة استخدام العنف

والقهر فى طمس معالم الشخصية القومية لهذه الأقاليم . ويمكن التذكير
بمثالين يعانى منهما الوطن العربى فى وقتنا الحاضر ، فى الاسكندرونه
توشك الشخصية العربية على الاندثار نتيجة استعمار تركى طويل ،
كذلك يخشى أن تندثر العروبة فى اقليم عربستان اذا استمر الحكم الايرانى
على ما هو . ولعل ذلك كان من أهم أسباب اندلاع الحرب العراقية الايرانية
فى عام ١٩٨٠ .

وإذا كانت وحدة اللغة والثقافة من المقومات الأساسية ، فهى ليست
العنصر الوحيد فى تشكيل الروح القومية . فمن الأدلة التى توجه باستمرار
ضد هذه الفكرة أن عدة أمم مختلفة تتكلم لغة واحدة مثل الولايات المتحدة
وبريطانيا اللتين تتكلمان الانجليزية ، ودول أمريكا اللاتينية وأسبانيا
التي تتكلم الأسبانية . هنا تبرز أهمية عامل آخر يحتل فى الاتصال
الجغرافى ، وهو متوفر للوطن العربى . فالمحيط الاطلسى يفصل بين
بريطانيا والولايات المتحدة ، فى حين تنتشر اللغة العربية من الخليج الى
المحيط دون وجود حاجز طبيعى ورغم وجود البيئات الجغرافية المتباينة .

ويرى صلاح العقاد أننا لو طبقنا معيارا آخر من معايير القومية وهو
المشيئة لما افتقدناه فى الفكرة العربية . ومعنى المشيئة هو رغبة جماعة
من الناس فى أن تعيش معا وترتبط بنظام حكم واحد وذلك بصرف
النظر عن أصلها العرقى أو ثقافتها . وكان بعض المفكرين القوميين العرب
مثل ساطع الحصرى قد تصور أن نظرية المشيئة قد تضر بمصلحة القومية
العربية اذا تم تطبيقها على أساس أن التجزئة التى فرضها الاستعمار أو
ظروف تاريخية أخرى قد تزيف مشيئة الشعب العربى فتجعله يتمسك
بالقوميات المحلية كالمصرية واللبنانية والتونسية . لكن الواقع العربى
على المستوى الشعبى الكاسح يؤكد أن الشعب العربى من المحيط الى الخليج
يؤمن بمبدأ القومية العربية . أما على مستوى الحكومات والأنظمة والأجهزة
السياسية فنحن لا ننكر أن كثيرين يعلنون عن إيمانهم بالفكرة العربية
لكن أفعالهم تتناقض تماما مع هذا الايمان الظاهرى . ومع ذلك فإن
مستقبل الأمة العربية فى أيدي شعبها قبل أن يكون فى أيدي حكوماتها .
ومهما تأخر هذا المستقبل فلا بد أن يأتى به الشعب فى نهاية الأمر .

أما اعتبار الدين أحد مقومات القومية العربية فيحتم التمييز بين
الدين كتراث ثقافى تاريخى مشترك وبين الدين كنظام سياسى واجتماعى
واقتصادى . ويؤكد صلاح العقاد ضرورة فصل الدين عن الدولة المصرية
لأنه فى معظم الأحيان وقف عائقا فى سبيل نمو الفكرة القومية الحديثة .

فمثلا عرقلت فكرة الحضارة المسيحية المشتركة نمو الحركة القومية الالمانية ، كما كان التعلق بالخلافة العثمانية سببا في الخلط والحيرة بين الفكرة القومية العربية وبين حركة الجامعة الاسلامية . وقد ساعد على هذا الخلط أن الاطماع الأوروبية كانت في رأى الكثيرين هجوما صليبيا جديدا على العالم الاسلامي .

والاديان في الأصل ذات طابع عالمي وهي مثل جميع الحركات المثالية يهبها نشر المبادئ التي تدعو اليها دون اعتبار لاختلاف اللغات أو الأجناس ، ولذلك كانت الشعوبية ، وهي التي تقابل القومية في عصرنا ، صفة ذم عند المسلمين الأوائل . ويمكن القول بأن الاسلام كحضارة وثقافة يعتبر جزءا من تراث الأمة العربية ، فهو من مقوماتها التاريخية ، وطالما أنه لم يتجاوز هذه الصفة فهو تراث مشترك للعرب سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين .

لقد عرف القرن التاسع عشر بأنه العصر الذهبي للقوميات ، فكانت بمثابة دين جديد أتى ليستقل معه نظرية الحق الإلهي للسلوك ونظام الامبراطورية المقدسة . وقد استمر المبدأ القومي أقوى محرك للأحداث في العلاقات الدولية حتى الحرب العالمية الثانية حين رأى كثيرون من الاشتراكيين أنه قد آن الوقت لتخطي هذا المبدأ والدعوة الى فكرة الانسانية أو العالمية وذلك بتوحيد الطبقات الكادحة وتحويل الصراع القومي الى صراع أيديولوجي . لكن معظم مفكرى القومية العربية أثبت أنها لا تتعارض مع الاشتراكية ولا تعادى القوميات الأخرى . ذلك أنها قومية انسانية حضارية تسعى الى بناء الانسان العربي الذي يستطيع التعامل مع انسان العصر معاملة الند للند دون حساسيات أو صراعات هو في غنى عنها .

٦٣ - عبد الله العلايلي (لبنان)

عبد الله العلايلي من الرواد الأول في مجال الفكر القومي العربي .
ففي عام ١٩٤٦ أصدر في بيروت كتابه « دستور العرب القومي » ، لأنه
وجد أن العرب - على الرغم من احساسهم الفطري بكيانهم القومي - يفتقرون
الى صيغة منهجية لفكرة القومية العربية . وقد أصر العلايلي على التمييز
الدقيق بين القومية كعقيدة فلسفية ، والقومية كمنهج عمل ، لكنه في
كتابات وأبحاثه يركز بصفة خاصة على المنهج العملي والأسلوب التطبيقي
لنظرية القومية العربية ، وذلك إيماناً منه بأن العرب لم يزودوا بفكرة
واضحة عن القومية ، يمكن تلقينها بأية وسيلة من وسائل التعليم
كالمدارس ، هذه الوسائل يكفي لتعريف الجمهور ، وإيجاد الفكرة في الرأي
العام ، ويستشهد ببريطانيا كبلد لم تنبثق فيه القومية عن صيغة فلسفية
خاصة ، وإنما ربت ونمت بتلقين الأحزاب والتجارب المشتركة .

ويؤكد العلايلي أن عدم وجود فلسفة شاملة ومتكاملة للقومية
العربية لا معنى ، بأية حال من الأحوال ، أن القومية العربية حركة
مصطنعة لا أساس لها ولا جذور ، فلسفة هي تقنين وبلورة ما يدور على
أرض الواقع . والواقع العربي زاخر بالمادة الخام التي يمكن أن تشكل
هذه الفلسفة ، والتي لا ينقصها سوى الصياغة . ولا شك أن الفلسفة
الشاملة والمتكاملة ضرورية لأنها تبلور القضية المباشرة وتصونها
من التشتت والمناهات تحت ضربات الفلسفات المصادية لها ، كما أنها
تجنب القضية شروخ التجزؤ الداخلي والدخول في قوالب غير قابلة
للمرونة .

ولكى تكون الفلسفة القومية وطيدة راسخة ، وقادرة على تخطي هذه المتاهات والقوالب والطرق المسدودة والدوائر المفرغة ، يرى العلايلي ضرورة أن تتوفر فيها أمور ثلاثة ، الأمر الأول : أن تكون مرادفة لقوة الايمان الروحية ، أى نابعة من القلب والوجدان أكثر من اعتمادها فقط على حسابات العقل البارد ، وليس العكس ، ذلك أن كل ما يستقر في القلب والوجدان لابد أن يصبغ العقل والفكر ويؤثر فيهما ، وأما العكس ففي النادر أن تكون له هذه النتيجة . لكن هذا لا يعنى أن العلايلي يقلل من شأن العقل ، بل انه يضعه في المرتبة النهائية التى ستنستقر عندها الملامح الجوهرية للفلسفة القومية ، فهو الذى سيقوم بصيانتها على مستوى الفكر والمنطق والعلم والحضارة ، فى حين يشكل الوجدان المسخل التلقائى للايمان بالقومية العربية .

أما الأمر الثانى الذى يجب أن يتوفر من أجل ترسيخ فلسفتنا القومية فيتمثل فى مرونة هذه الفلسفة بحيث تستطيع أن تتلامم بصفة مستمرة مع آفاق العقل الموسعة وبحيث تتفادى أن تتحجر قاعدتها الشعورية حول بعض الافتراضات . فإذا كان التطرف فى الحماسة العاطفية والوجدانية من شأنه أن يحيل الفلسفة الحية الى مجرد قوالب وشعارات وأصنام ، ويفرض على الناس التعبد فى محرابها ، فإن المرونة الفكرية الكامنة فى الفلسفة كقيلة باتاحة الفرصة للعقل لكى يصلول ويجول بأضوائه الكاشفة وأسلحته المنطقية بحيث يسد أية ثغرات قد تنشأ بين النظرية والتطبيق .

ويتمثل الأمر الثالث الذى يساهم فى تحقيق قوميتنا ، فى نظامها الفكرى الذى يجمع بين العمق والاتساق والشمول . فكلما كانت النظرية متكاملة وعلمية وعملية ، استطاعت أن تحمل القوميين على التعلق بها لأنهم يجدون فيها ما ينشئون من متع ذهنية . فالنظام الفكرى المتسق عالم رحب فيه يستطيع الانسان اكتشاف الهدف الذى يعيش من أجله ، والمعنى الذى يجب أن تدور حوله حياته . وبذلك يعرف تماما أين يخطو وكيف يسير ؟! ولن يصل ولن يضييع مهما كان الهدف بعيدا وصعب التحقيق . أما العفوية الارتجالية فمن شأنها السخول فى متاهات جانبية وطرق مسدودة ودوائر مفرغة لابد أن تفقد الناس ايمانهم وحماسهم للفلسفة القومية المنشودة .

ولا شك أن الفلسفة القومية لابد أن تبدأ باكتشاف الذات ، فواجب الأمة كالفرد . أن تبدأ بمعرفة نفسها . والأمة لا ترى نفسها ، فى مراحل

الانتقال والتحول ، رؤية واضحة ، لأن رؤياها يشوبها الاضطراب والتشويش والاهتزاز ، عندئذ تبرز حاجتها الملحة الى قادة فكر يستطيعون ، بما أوتوا من نظر ثاقب في روح الماضي ، وفهم عميق لمشكلات الحاضر ، ووعي صحيح بالمستقبل ، أن يضعوا مجموعة متسقة ، منسجمة من الأفكار والوسائل والغايات ، ويقدموا للأمة القيادة الحكيمة الواعية للقيام بمهام البناء الجديد . وهذا يعني أن العرب يحتاجون الى فلسفة قومية تحدد لهم الغايات الحضارية والوسائل المؤدية اليها .

وتهض فلسفة القومية العربية عند العلالي على خمسة عناصر يقوم بترتيبها حسب أهميتها كالآتي : اللغة ، والمصلحة المشتركة ، والبيئة الجغرافية ، والعرق ثم التاريخ . أما الدين - عند العلالي - فيرتبط أساسا بالجانب الأخلاقي والروحي والأدبي عند الانسان العربي ، ولذلك فهو جانب شخصي ذاتي الى حد كبير ، لذلك فإن اختلاف الأديان داخل القومية الواحدة لا يؤثر على المصلحة المشتركة التي تهض أساسا على العلاقة الدنيوية المادية بين الانسان وأخيه الانسان ، أما الدين فهو علاقة روحية بين الله عز وجل والانسان ، وهي علاقة من الصعب اخفصاعها للتقنيات المادية والدنيوية ، لأنها تنبع من أعماق الانسان التي تختلف بطبيعتها عن أعماق أى انسان آخر اختلاف بصمات الأصابع . لذلك يقول العلالي في « دستور العرب القومي » :

« ولما كانت المصلحة مشتركة في الوطن العربي الواسع ، أصبحت الأديان التي اتخذت في الماضي كضمانات للمصلحة ، لا عمل لها الا في الجانب الأخلاقي والأدبي فقط ، فالاتفاق رغم اختلاف الدين ، تفرضه الوحدة المصلحية في الوطن الواحد ، وأي مانع من أن تكون لنا عقيدة قومية واحدة ، وأديان ، أى فلسفات أدبية مختلفة » .

ومن الواضح أن النظرة العملية البراجماتية قد صبغت الفلسفة القومية عند العلالي بصيغتها . فهو يرى أن اللغة أو البيئة الجغرافية والسلالة المشتركة والتاريخ الواحد ، كلها أوجه متعددة للمصلحة القومية التي تسعى لرفع شأن الأمة العربية من خلال اصلاح حال الانسان العربي أينما وجد . وحتى السلالة المشتركة التي رفضها معظم مفكرى القومية العربية كعمامة من دعامات القومية ، نجد أن العلالي أحد الباحثين القلة الذين يقررون أن السلالة المشتركة كانت ولا تزال ، عاملا من عوامل إيقاف الوعي بالوحدة القومية ، ويعلم رأيه على وجه التحديد فيقول : « نحن في الوطن العربي نجمع عدة عروق ثانوية لسلالة واحدة ، وبما

أن أقوى عرق في مجموعتها هو العرق العربي ، فيجب إذن جعله قاعدة للقومية والمناداة به. وحده » .

وهذا يعني أن الملايل يطالب العرب باستخدام أى سلاح من شأنه أن يمنحهم الاحساس بالوحدة والقوة والانطلاق . ويجب ألا تكون هناك أية حساسيات من شأنها أن تصيب اليد العربية التي تستخدمه بأى اهتزاز أو ضعف أو تردد . وهذا لن يتأتى إلا إذا شعر الإنسان العربي بأن وجوده الذاتى لا يتفصل ، بأية حال من الأحوال ، عن وجوده القومى ، بل ان الاثنين يشكلان وجهين لعملة واحدة هى : القومية العربية . فالاحساس بالقومية لابد أن يكون ذاتيا قبل أن يكون موضوعيا . لذلك يعرف الملايل القومية العربية بقوله :

« هى شعور العرب بوجودهم الاجتماعى التام ، شعورا ذاتيا لا موضوعيا ، بحيث يلازمهم خيال الجماعة العربية كمركب نفسى وحيوى ملازمة وجدانية بالغة ، فلا ينفك كل عربى شاعرا فى جبر غريزى بالصلات والروابط المتينة الشائعة على وجه تنتقل لديه الجماعة من ظاهر الحياة الى باطن النفس » .

أى أن الوجود الحقيقى لفلسفة القومية يكمن فى أعماق الانسان العربى بحيث يشعر به مشكلا لوجدانه وكيانه الفكرى وسلوكه المادى . فالقومية العربية ليست فكرة طائرة فى سماء الأمة العربية ، أو سحابة تحملها التيارات الهوائية العربية بحيث تمطر فى منطقة وتتلشى فى أخرى . ان القومية العربية تسكن داخل الانسان العربى ، وكلما تمكنت من فكره ووجدانه ، وكلما انتشرت بين أكبر مجموعة ممكنة من العرب ، فإن هذا سيكون بمثابة إحياء جديد للحضارة العربية العريقة ، وبلورة للشخصية العربية التى كادت أن تطمس ملامحها المشرفة تحت وطأة الضغوط العالمية المتتابة من كل حطب وصوب .

ويرى الملايل أن الفضل الأساسى فى الحفاظ على ملامح الشخصية العربية يرجع الى اللغة العربية وقدرتها العجيبة على الصمود فى وجه الضغوط الثقافية والتيارات الفكرية والاغراءات اللغوية الواردة من خارج المنطقة بطول عصور الاستعمار ومراحل الاحتلال . فاللغة - حين تكون اللغة الأصلية ، أى لغة البيت ولغة الحياة اليومية - هى التى تمنح أية جماعة من الناس شخصيتها المتميزة عن غيرها من الجماعات البشرية والقومية الأخرى . فى هذا يقول الملايل :

« ان هذا التأثير للغة في ايجاد الأمة المترابطة ناشئ علميا من انها أداة لمدى الأفكار وعمودى الشعور . فالجتمه الذى تسيطر عليه لغة واحدة لابد أن تطبعه بطابعها وتصهر أفرادها جميعا فى بوتقتها ، من حيث أن اللغة أفكار وأحاسيس فى الفاظ تقرأها أو نسمعها فنشعر بالانجذاب اليها ، كما هى تاريخ الأفكار والانفعالات التى مست أجدادنا بتياراتها من قبل ثم اتصلت بنا » .

هذا المنهج العلمى المتيق الذى اتبعه عبد الله العاليل فى كتابه « دستور العرب القومى » يدل دلالة واضحة على أن العقل العربى لم يتخل قط عن الأساليب العلمية ، حتى فى تحليله للظواهر القومية والانسانية التى كثيرا ما تسخل فى متاهات الوجدان والشعور . وهذا وحده رد عملى على كل الادعاءات الصادرة عن أعداء العروبة والذين لا يملون من ربط حركة القومية العربية بالشطحات العاطفية والانطلاقات العفوية التى لا تحمل فى طياتها أى تفكير علمى يجارى روح العصر . لذلك فان كان فكرنا القومى العربى بهذا الوضع الذى مضى عليه حوالى نصف قرن ، فانه من المحتمى الآن أن نبدأ فى تطبيقه بنفس المنهج العلمى النظرى ، لأن القضية التى تواجه الأمة العربية الآن أصبحت قضية أن نكون أو لا نكون .

٦٤ - محمد على علوبة (مصر)

على الرغم من أن محمد على علوبة باشا يعد من رواد القومية العربية في مصر فكرا وسلوكا ، فإننا لا نجد له سوى كتاب واحد في هذا المجال نشره في القاهرة عام ١٩٥٤ بعنوان « فلسطين وجاراتها - أسباب ونتائج » ، هذا بالإضافة الى بعض المقالات المتناثرة في الصحف والمجلات وبعض الأحاديث التي أدلى بها الى الصحفيين والمراسلين . ولذلك فإن الباحث عن الفكر القومي العربي عند محمد على علوبة يجده في مواقفه السياسية وخطبه التاريخية أكثر مما يجده في كتاباته المسجلة والمنشورة فعلا .

فقد كان أول لقاء شعبي مصري فلسطيني عندما ذهب محمد على علوبة الى فلسطين لتولى الدفاع عن حقوق العرب في جدار البراق الشريف . أمام لجنة التحقيق الدولية عام ١٩٢٩ . وكانت هذه بداية لمعرفة المصريين بالقضية الفلسطينية عندما بادرت جمعية « الشبان المسلمين » بانتداب أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة ومحمد على علوبة للدفاع عن هذه القضية . وظل علوبة وزكي في القدس زهاء عشرين يوما قاما فيها بمرافعات طويلة ، وقدمتا فيها مذكرات وافية . وكانت نتيجة الجهود المصرية والحجج الرسمية التي قدمها علوبة وزكي أن قررت اللجنة أن البقعة المتنازع عليها ملك للأوقاف الاسلامية ، وأن لليهود أن يذهبوا اليها لتأدية عباداتهم وصولاتهم ، باعتبار أن هذا كان منحة من سلطان تركيا ، وتسامحا منه في الماضي .

وكانت الخطبة التاريخية التي ألقاها علوبة أمام لجنة التحقيق الدولية أول تجسيد فكري لمحدد لعروبة مصر المعاصرة التي ترفض أوهاهما

الفرعونية التي أصبحت مجرد تاريخ لا يحمل فى طياته أى مبدأ أو عقيدة
يمكن تطبيقها على المصريين الآن • يقول علوبة :

« واني ليحزننى ايها السادة أن أرى وأسمع ، بعد أن ذهبت الى
فلسطين ودافعت بضعفى عن قضيتها ، وعلمت أن الأمة العربية أمة واحدة
يربطها رباط واحد - نعم يحزننى أن أفكر أنه يوجد فى بلادى فريق
مهما كان وكان شأنه ، يبت فكرة الفرعونية • أنا لا أدري ما الحافز الذى
حدا ذلك النفر الضئيل فى مصر الى أن يصرح بقوله : « حذار يا مصر
أن تكونى واسطة عقد الأمم العربية وأختها الكبرى ، لأنك لست منها
بل أنت فرعونية • ان الفرعونية ليست جنسا من أجناس البشر ، ولكنها
عصر من عصور الحكم • على أننى لو فرضت أن هناك جنسا فرعونيا لحما
ودما عظما ، فإن فوق هذا الجنس جنسا آخر ورابطة أخرى ، هى أن
هذه الأمم العربية تجمعها لغة واحدة وتقاليدها واحدة وعادات واحدة وآلام
واحدة وآمال واحدة • فهل يظن ظان أنه يوجد اعتبار فوق هذه الروابط
الوثيقة التى لا تنفصم روابطها ، وأن للحم والدم والعظم قيمة كقيمة
التفكير الواحد واللغة الواحدة والتقاليد الواحدة والآمال الواحدة والآلام
الواحدة ؟ • ما مصر الا عربية ، ولا تقوم الا على أنها عربية ، ولا يرضى
المصريون بغير العربية » •

وفى ديسمبر ١٩٣٠ أقيم « المؤتمر العالمى بالقديس » بناء على دعوة
مفتى فلسطين لعقد مؤتمر اسلامى لبحث القضية الفلسطينية كقضية
تهم جميع المسلمين • واشترك فى المؤتمر وفد مصرى شعبى بعد تقديم
ضمانات بعدم مناقشة الخلافة كمرغبة الملك فؤاد • وكان محمد على علوبة
من أنشط أعضاء الوفد المصرى بعد دفاعه الشهير عن البراق • وقد جمع
المؤتمر عددا غفيرا من أولى الرأى والمكانة من العرب والمسلمين من جميع
الأقطار وأصدر قرارات كمحاولة لاقناع انجلترا والضغط على غيرها بحق
الشعب الفلسطينى فى حريته • واستقلاله • وإذا كان المؤتمر قد افتقر
الى الضغوط المادية الملموسة فإنه استطاع تجسيد الاتجاه العام للأمة
العربية فى ذلك الوقت •

وفى ٧ أكتوبر ١٩٣٧ سعى محمد على علوبة الى عقد مؤتمر برلمانى
بالقاهرة سعى « بالمؤتمر البرلمانى العالمى للبلاد العربية والاسلامية » •
ولكى يكون المؤتمر مؤثرا ومعبرا فقد دعى اليه أعضاء البرلمانات العربية
والاسلامية ، ورؤساء العشائر ووجهاء البلاد المحرومة من التمثيل البرلمانى
وحتى تكون قراراته معبرة عن رغبات الأمم العربية والاسلامية • ويبدو

أن علوبة أراد أن يلفت أنظار العالم العربي والإسلامي إلى القضية الفلسطينية من خلال الخطوات التدريجية التي اتخذها من أجل عقد المؤتمر ، فقام بدعوة فريق كبير من النواب والشيوخ المصريين إلى اجتماع عقد في داره لمواصلة البحث في القضية الفلسطينية ، وانتهى الاجتماع إلى تأكيد مساندة مصر لفلسطين العربية بكل الوسائل المتاحة ، وظهر هذا التأكيد في الصحف ولدى البعثات الدبلوماسية العربية والعالمية ، بل وناشدوا حوك الأمم العربية والإسلامية انقاذ الشعب العربي الفلسطيني .

وقد طالب علوبة الحكومة المصرية بالتعبير عن شعور الأمة المصرية لدى الجهات المختصة ، والعمل على عقد مؤتمر برلماني للبحث في القضية ، وأخيرا رأى أن الحل الوحيد هو منع الهجرة الصهيونية وجعل فلسطين أمة دستورية للعرب بحيث تكون الأكثرية بنسبة السكان . وقد تألفت لجنة تنفيذية برئاسة علوبة للتمهيد لعقد المؤتمر الذي اشترك فيه ممثلون للبرلمانات العربية في مصر والعراق وسورية ولبنان وممثلو فلسطين ومنوبون عن المغرب العربي واليمن ووقد عن مسلمي الهند . وانتهوا إلى قرارات تم تبليغها إلى الدول الكبرى ، أهمها بطلان وعد بلفور ، والنهاء مشروع التقسيم ، ووقف الهجرة وبيع الأراضي وإنشاء حكومة دستورية ومجلس نيابي منتخب بالتمثيل النسبي ، وعقد معاهدة تحالف وصداقة مع بريطانيا ينتهي بها الانتداب . وقد انبثقت عنه لجنة برئاسة محمد علي علوبة ، مهمتها السفر إلى إنجلترا لاقتناع ولاية الأمور فيها بحق عرب فلسطين ، ولكنها لم توفق في مهمتها .

وكان نشاط علوبة من أجل القضية العربية عامة والقضية الفلسطينية خاصة لا يهدأ . ففي نفس العام (١٩٣٧) انتخب رئيسا لمؤتمر بلودان الذي عقد في بلودان في سوريا في الفترة ما بين ٨ و ١٠ سبتمبر ، والذي دعت إليه لجنة الدفاع عن فلسطين في سوريا ، واشترك فيه أعضاء من البلدان العربية من فلسطين ، شرق الأردن ، سوريا ، لبنان ، العراق ، مصر ، والحجاز ، في حين أناب عرب المغرب عنهم من يمثلهم ، لعدم سماح السلطات الفرنسية لهم بالسفر . واتخذ المؤتمر عدة قرارات قومية خاصة بفلسطين وهي اعتبار فلسطين جزءا لا يتجزأ من البلاد العربية ، ورفض التقسيم ومقاومة الدولة اليهودية ، والنهء وعد بلفور والانتداب وإبداهما بعقد معاهدة مع بريطانيا تضمن للشعب العربي في فلسطين استقلاله وسيادته ، وتألّف حكومة دستورية يكون للأقليات فيها ما للأكثرية من الحقوق والواجبات وفقا للمبادئ الدستورية

العامة ، ووقف الهجرة ومنع انتقال الأراضى من العرب الى اليهود . وقد أوضح المؤتمر أن الصداقة بين العرب وبريطانيا يمكن أن تستمر بقوة على هذا الأساس الانساني المتين . كذلك اقترحت اللجنة المالية بالمؤتمر جمع الأموال للكفاح الفلسطيني ، وكان من أهم اقتراحات اللجنة الاقتصادية مقاطعة البضائع اليهودية ، ومقاومة من يتخلى عن أرضه من الفلسطينيين .

ومن الواضح أن علوبة كان المحرك الرئيسى وراء هذه القرارات القومية المحددة التى لا تقبل أى تراجع أو تأويل ، بدليل أنها تكاد تتشابه تماما مع القرارات التى أصدرها « المؤتمر البرلماني العالمى للبلاد العربية والإسلامية » الذى دعا علوبة الى عقده فى الشهر التالى (أكتوبر ١٩٣٧) .

وفى حديث محمد على علوبة لمحمود عزمى محرر « الجهاد » السياسية فى ٦ يونيو ١٩٣٤ كان قد علق على الحرب التى نشبت بين اليمن والحجاز فى ١٥ ابريل ١٩٣٤ بعد استيلاء اليمن على عسير ونجران ، فقال ان الحرب أثارت جدلا فى مصر أدى الى ظهور أفكار قومية ، ودعت الى الاهتمام بعلاقات مصر بالبلاد العربية وذلك لمسئولياتها القومية التاريخية تجاه الاخوة المتحاربين . وأكد علوبة على وحدة الأمة العربية وضرورة حسن العلاقات بين مصر وسائر الدول العربية وخاصة السعودية . وذكر أن عواطف ابن سعود نحو المصريين عالية ، وأن انتصار وفد المؤتمر الاسلامى « لهاتين الامتين العربيتين اللتين تشتركان معنا نحن المصريين فى عنصر واحد وهو العنصر العربى وفى لغة واحدة وهى اللغة العربية وفى دين واحد هو دين أغلبية المصريين وفى آمال واحدة وهى آمال الشرقيين » .

وكان إيمان علوبة بالقومية العربية قويا لدرجة أنه رأى فى كل محنة تلحقها هى جرة جديدة لقوتها الدافعة . فمثلا كانت الحرب بين اليمن والحجاز عاملا ايجابيا أكد عروبة مصر عندما قامت بدورها العربى القومى فى الحفاظ على سلامة المنطقة العربية فى مواجهة الخطر الخارجى . والتعزق الداخلى . ولو كانت القومية العربية قومية هزيلة أو مفتعلة ، لكان من الممكن أن تتحول حرب اليمن والحجاز الى حريق يلتهم المنطقة كلها فى ظروف متفجرة بالفعل يتربص فيها الاستعمار بها داخليا وخارجيا .

ولم يكن مفهوم علوبة للقومية العربية مفهوما قائما على الضمائر والمثاليات التى يصعب تطبيقها ، بل كان فكره القومى منهجيا عمليا قائما

على استقراء مكونات الواقع . فإذا كان قد نادى في « الرابطة العربية » في ١٨ مايو ١٩٣٨ بأن مصر عربية ، فإنه أيد التعاون الثقافي والاقتصادي والاجتماعي دون الوحدة السياسية التي قد تجسد معارضة بالداخل والخارج . وخير مدخل للوحدة العربية في نظره يتمثل في تعريب المناهج التربوية وتبادل الأساتذة وتسهيل السفر والتعارف الثقافي والفكري ، أما من الناحية الاقتصادية فلا بد من تخفيف الحواجز الجمركية ، كما أكد على ضرورة إعداد الشباب لفهم روح العروبة لأنهم يمثلون مستقبلها . أما من الناحية السياسية فكان يفضل استقلال كل دولة عربية لأن الوقت لم يحن بعد لمثل هذه الوحدة السياسية بكل ما تحمله من أخطار ومتناقضات قد تقضى على الوحدة الثقافية والفكرية والاقتصادية المرجوة . ولذلك رأى في الوحدة السياسية محاولة غير مجدية . ويبدو أن رؤياه السياسية كانت من البعد والعمق لدرجة أنه تنبأ في عام ١٩٣٨ بما حدث في عام ١٩٦١ عندما وقع الانفصال بين مصر ومصروريا بعد الوحدة السياسية التي قامت بينهما عام ١٩٥٨ .

وفي عام ١٩٤٧ انتخب علوبة رئيسا « للاتحاد العربي » الذي أسسه ورأسه فؤاد أبانطة عام ١٩٤٢ ، لكنه أثر أن يترك رئاسته لعلوبة وأن يصبح هو رئيسا شرفيا . وبعد تأسيس جامعة الدول العربية تحول « الاتحاد العربي » إلى حزب سياسي عربي شعبي . وفي عام ١٩٥٠ دعا علوبة بصفته رئيسا له إلى تأسيس « الجامعة الشعبية العربية » ودعا إلى مؤتمر عام للشعوب العربية ، وقد تحول هذا المؤتمر فيما بعد إلى المؤتمر العربي الشعبي العام الذي رأى أن هناك دولا لا تمثل في جامعة الدول العربية على أساس أن الجامعة جامعة حكومات بعضها خاضع للاستعمار . أما مؤتمر الشعوب العربية فيسد الفراغ الذي عجزت الجامعة عن سده وذلك بالتعبير عن التفكير الحر والآمال الحقيقية لهذه الشعوب . فقد كان هدف المؤتمر المطالبة بحريات الشعوب العربية ورفع الظلم عنها والعمل على إطلاق إمكاناتها المكبلة بالاستعمار . وهو الهدف القومي الذي نذر له محمد علي علوبة حياته وفكره وجهده من أجل مستقبل مشرق للأمة العربية .

٦٥ - محمد عمارة (مصر)

محمد عمارة من الباحثين والمؤرخين الذين حللوا ظاهرة القومية العربية في العصر الحديث ومدى ارتباطها التاريخي العريق بجذورها التي تؤكد وجودها الفعلي ، وذلك قبل أن يتناوله الدارسون والمنظرون المعاصرون بالتحليل العلمي والتنظير الفكري . وكأنه بهذا يؤكد أن كل الدراسات في مجال القومية العربية دراسات قائمة على مكونات الواقع الفكري والحضاري والاجتماعي والسياسي ، تستلهم محاولة تطويره من أجل الصالح العام للأمة العربية . وهذه الدراسات لا تحاول أن تبتكر أو تختلق شيئا من العدم كما يحاول المفرضون والمنادون بالاقليمية المحلية الضيقة أن يوحوا بعدم وجود القومية العربية كظاهرة ملموسة أثبتت فعاليتها على مر عصور التاريخ .

ولعل أكبر انجاز لمحمد عمارة في هذا المجال يتمثل في دراسته المستفيضة للدهور الذي لعبته مصر في بلورة المفهوم الحديث للقومية العربية . وهذا الانجاز يتجلى في كتابه « العربية في العصر الحديث - دراسات في القومية والأمة » الذي صدر عام ١٩٦٧ - فهو يرى أنه على الرغم من التكلفة التي أصابت حركة القومية العربية في عضورها المبكرة والتي تمثلت في الحروب الصليبية ، وحكم المماليك الطويل ، وتحسول التجارة العالمية عن العالم العربي إلى طريق رأس الرجاء الصالح ، والاحتلال العثماني للعالم العربي ، ثم سيطرة قوى الاستعمار العالمي على مقدرات الأمة العربية وتمزيقها أدبيا ، فإنه على الرغم من كل هذه التكاليف المتتالية لحركة القومية العربية ، فإن القوى القومية النامية والواعية لم تمت تحت

وطأة هذه الضغوط المتزايدة ، بل نمت وشرعت تقاوم حتى وصلت في مقاومتها وتمردتها وانتفاضاتها الى حد الثورة .

ويرى محمد عمارة أنه اذا القرن التاسع عشر قد شهد في بدايته هذا المستوى من التحرك ، وهذا اللون من التغير العميق الجذور في عالمنا العربي ، فان مصر ، كما هي العادة باستمرار ، كانت في مقدمة الاقطار العربية التي « حبلت » بالثورة الجديدة وبهذا النوع الجديد من أنواع التغير . وكانت سرعة استيعابها لثورة القومية العربية ، نتيجة طبيعية لتاريخها القومي العربي ، وخاصة منذ أن قادت العالم العربي ضد أخطر هجومين واجهاه في المصور الوسطى ، هجوم جحافل الصليبيين ، وأرجال الزحف المغولي . منذ ذلك الوقت تحتل مصر على المسرح السياسي العربي المركز الأول ، وأبطالها الوطنيون يصبحون أبطالاً للعرب والعروبة ، ويعيشون في الضمير القومي للشعب العربي في كل مكان .

ولم تكن صور التحدي الاستعماري الغربي ، للتحويلات التي أخذت مصر بها ، آتية فقط من جيوشه وأساطيله ، ولا من تهديداته وإنذاراته ، وإنما أخذت تطل على انتفاضاتنا وتجريتنا ، من مناطق نفوذه ، وقلاع ، التي أقامها بمساعدة الخلافة العثمانية ، عن طريق المصاهدات التجارية والاتفاقات المالية والارتباطات الثقافية والفكرية ، وهذا السبيل الذي لا مثيل له من المنح والحقوق والامتيازات .

لقد كانت الامتيازات التي منحها الأتراك للدول الاستعمارية ، هي الجسر الذي عبر عليه الاستعمار الغربي الى أرض المنطقة العربية ، وقاتل منها حركة الجماعة العربية من أجل وحدتها ، وامتلاك ظاهرة « الأمة العربية الواحدة » . ومن هذه القلاع والحصون ، كرر مع الجماعة العربية تلك المغامرة التي خاضها ضدها في الحروب الصليبية ، وتحويل التجارة . وإذا كان قد ساهم يومها مع المماليك والأتراك في إقامة عصر نكسة القومية العربية في عالمنا العربي ، فلقد قام مرة ثانية بهجوم شديد ليعوق اكتمال حركة الأمة العربية وليضرب القوى الاجتماعية الجديدة النامية ، كما حاول ضربها منذ قرون . وكان ذلك أحد التحديات الكبرى التي واجهت تجربة مصر الجديدة في ذلك التاريخ .

وعندما نفضت مصر عن كاهلها عبء المماليك والأتراك في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وتخففت من آثار الاقطاع ، وأطلقت العنان للقوى الجديدة ، لم تخطئ قلعها الطريق العربي ، ولم تتحرك بعيداً عن الدائرة العربية ، لأنها كانت مشبوعة الى هذا الطريق ، وتلك الدائرة .

بموامل التاريخ والحضارة والمصير ، بالعوامل والسمات والخصائص القومية العربية ، التي كانت مصر قلبها النابض ، وقاعدتها الأولى ، في المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج .

ويهاجم محمد عمارة كل الدعوات التي نادى بانقطاع صلة مصر فكريا أو سياسيا بالعرب والعروبة ، على أساس أنها وحدة قائمة بذاتها ، سواء في إطار « البحر المتوسط » أو في إطار « التاريخ والحضارة الفرعونية » أو في دائرة « المصرية الحديثة » أو غير ذلك من الاطارات التي لا تتمتع بمصر حدودها الخاصة بها . هذه الدعوات التي جاءت وترعرعت بعد محاصرة الاستعمار للقوى الاجتماعية والقومية الجديدة داخل حدود مصر كإقليم ، إنما كانت التعبير الفكري والسياسي عن النيسو الذاتي والخاص ، الذي أخذت تسير فيه مصر ، مستجيبة لما فرض عليها من عوامل الحصار وطروقه .

وما تم فرضه على مصر داخل الحصار الاستعماري ، فرض بطبيعة الحال على بقية أجزاء الأمة العربية . وكانت نتيجة هذه التجزئة ذلك الإزدواج الذي يعيشه العالم العربي حتى الآن : « قومية عربية » تجمع سماتها العامة وخصائصها المشتركة هذه الجماعة العربية التي تعيش على هذه الرقعة العريضة من المحيط الى الخليج ، و « أمم » متعددة تعيش داخل هذه القومية وفي حدود هذا الإطار القومي ، أو « قومية عربية » واحدة تنتظم كظاهرة موضوعية كل العرب بصفتهم جماعة واحدة لهم أرض واحدة ، ولغة واحدة ، وتكوين نفس واحد ، وهم لا يملكون الاقتصاد المشترك والاستراتيجية الشاملة حتى الآن . ودخل إطار هذه الظاهرة الموضوعية توجد جماعات أكثر تحديدا وتمايزا ، وبينها من الروابط ما لا يوجد ، بنفس الدرجة ، بينها وبين سائر أبناء الجماعة العربية الواحدة ، وذلك مثل الجماعة التي نسميها أهل المشرق العربي ، والثانية التي نسميها أهل المغرب العربي ، والثالثة التي تقع بين المشرق والمغرب ، والمثلة في مصر والسودان .

وهذه الأمم التي تعيش في محيط القومية العربية الواحدة ، أو هذه الجماعات الضيقة التي توجد في إطار الجماعة العربية الكبيرة ، والتي كانت نتيجة نمو ذاتي وموضوعي لظروف مادية ، نمت نموا خاصا وتمتازا بفعل التجزئة التي لعب الاستعمار فيها الدور الأول والهام ، هذه الأمم والجماعات هي التي تناضل اليوم من أجل الانصهار في أمة واحدة يرغم كل الصعوبات والمقبات والتناقضات والنكبات التي تعتور طريق تضالها .

ويعود محمد عمارة إلى مصر العربية - محور اهتماماته في كتاباته - فيوضح أن التيار العربي الذي سرى في كيان مصر ، لم يكن قاصرا على ذلك البناء الحضارى الذى كان أتقى بناء عربى شهده العالم العربى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، بالنسبة للأبنية الحضارية العربية التى شهدها المشرق العربى تحت حكم الأتراك ، ومحاولات « التتريك » ، أو المغرب العربى تحت حكم فرنسا ، ومحاولات « الفرنسة » التى قام بها غلاة المستعمرين الفرنسيين .

ولم يقتصر دور مصر الحضارى العربى على ما أشعته الأزهر من ثقافة عربية ، حفظت للعروبة قلبها النابض فى القاهرة ومصر ، ليواصل حمل الرسالة إلى سائر أجزاء وطنها بعد أن تنقشع من فوقها سحابة الترك بالمشرق والفرنسيين بالمغرب ، وتعود المياه العربية إلى الجريان . كما لم يقتصر التيار العربى فى مصر ، على ذلك المركز الذى اتخذته القاهرة من الفكر العربى الحر ، والمفكرين والثوار العرب الأحرار ، والذى جعل منها كعبة يحجون إليها ، ومأوى يلجئون إلى حماه ، وخليفة ثورية للفكر العربى ، والنضال العربى يلتقى فيها ثوار المشرق والمغرب ، لتتفاعل فيها الخبرات ، وترسم فيها الخطوط العريضة للحركات الثورية السرية والعلمية ، التى أخذت تموج بها أنحاء الوطن العربى الكبير .

ويؤمن محمد عمارة بأن الازدواجية التى أصابت مصر فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحيث جعلتها فى حيرة بين الوطنية المصرية المحلية والقومية العربية الشاملة ، هذه الازدواجية لم تؤثر بأية حال من الأحوال على قيام مصر بدورها العربى الرائد فى شتى المجالات . بل أن المفكرين المصريين الذين نادوا بانتماء مصر التاريخى إلى الحضارة الفرعونية ، أو بانتمائها الجغرافى إلى البحر المتوسط ، أو بانتمائها الفكرى إلى ما سعى بالمصرية الحديثة ، هؤلاء المفكرون أنفسهم أدوا خدمات لا تنسى للتيار العربى الحديث فى مصر وفى العالم العربى .

فالمفكر المصرى سلامة موسى مثلا ، كان داعية لإحياء الحضارة الفرعونية ، لكنه قسم للغة العربية خدمات كبرى بتطويعها للاستخدام اليومى لأبناء الشعب العربى ، بحيث يستطيع أن يقرأها ويفهمها العربى المتوسط الثقافة ، والعاقد التعليم والمعلومات ، فى كل مكان ، وأن تصبح لغة الصحافة وسائر وسائل الإعلام . فقد أبدى سلامة موسى ما يمكن تسميته بلغة العرب الواحدة الحديثة المشتركة ، وبذلك حل مشكلة الجدل العقيم بين أنصار لغة المعاجم وأنصار اللهجات العامية .

أما طه حسين الذى حمل لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية حوض البحر المتوسط ، فهو أحد المفكرين العرب القلائل جدا ، الذين ساهموا مساهمة جادة وعملقة فى بحث التراث العربى من مرقمه ، وتقديمه . هذا التراث الى الانسان العربى الحديث فى ثوب جديد ، لا ترفضه العقول الحديثة ، ولا تأبى الاقبال عليه النفوس العجلة الضيقة بأساليب بحث القدماء وصياغاتهم وطرقهم .

أما الصحافة العربية التى نشأت بالقاهرة خلال هذا العصر ، والتى ساهمت فى انشائها وتمعيمها وتطويرها أعداد كبيرة من الأدباء والمفكرين من مختلف أجزاء الوطن العربى الكبير ، كانت هى الأخرى نموذجا للوجه العربى المشرق لمصر ، والتيار العربى الذى قاوم النزعات الاقليمية التى عاشت على ضفاف النيل .

ويؤكد محمد عمارة أن الضعف الذى أصاب السياسة المصرية الرسمية فى موضوع العروبة - وخاصة فى سنوات الكفاح ضد الاستعمار البريطانى - من الخطأ أن يتخذ هذا الضعف دليلا أو مقياسا لضعف تيار العروبة فى أعماق الشعب المصرى ، والحياة المصرية ، والتكوين النفسى للمصريين ، ودليلا على الخط من شأن الأفكار العربية التى تأثر بها ، وعاش فيها المصريون .

فقد فشلت كل الضغوط والصراعات المتتابة والمتزايدة فى إطفاء شعلة العروبة فى قلب مصر ، بل ظلت هذه الشعلة موقدة ، وبرهن استمرار اشتعالها طوال نحو قرن من الزمان ، على أن مصر لا تزال ، كما كانت منذ العهد الفاطمى ، القلب النابض للعالم العربى ، لأنها تملك القوة البشرية والحضارية الأكثر قدرة على ممارسة هذا الدور على نطاق العالم العربى الكبير .

٦٦ - أحمد سويلم العمرى (مصر)

يتمثل الانجاز الذى قام به أحمد سويلم العمرى فى مجال القومية العربية ، فى تتبعه التحليلى والأكاديمى للتطورات التاريخية والحضارية والسياسية التى مرت بها عروبة مصر منذ انضوائها تحت لواء الحضارة الاسلامية . ففى كتابه الموسوعى « أصول النظم السياسية المقارنة » ١٩٧٦ - يوضح أن الروح المصرية - بكل ذاتيتها الخاصة - لم تتعارض على الاطلاق مع روح الحضارة العربية على توالى العصور ، بل تسربت بها ثم تمثلت فى الحياة العملية بلا أية تناقضات أو ثغرات أو حساسيات .

ويرى سويلم العمرى أن الطبيعة الزراعية الهادئة المستقرة التى تميزت بها الحياة المصرية على مر العصور ، منحتها قدرة فائقة على احتواء موجات المد الحضارى القادمة من الخارج ، ولغظ كل التيارات التدميرية التى سرعان ما تنحسر عند شواطئها فقد ظل المصرى يلجأ فى سبيل العيش الى الزراعة وبذر الحب وانتظار المحصول والثمار من الرب ، مع اعتدال المناخ وانسياب المياه وصفاء الجو ورقة الهواء . فقد علمت الطبيعة الحانية المصرى أن يكون صديقا للحياة . لكن مع بساطة الحياة المصرية ، كان يتعين على المصرى العمل لتخريج الأرض له رزقه ، كما يتعين لضمان نجاح عمله أن ينظمه وأن يكون ثمة حاكم يأمر ومحكوم يطيع ، وأن يكون هناك تنظيم قوى الأسس لتوفير الغذاء واستتباب الأمن وضمان نظام يقوم على تحديد سلطات الحاكم وحقوق المحكوم .

وطالما أن جوهر الحضارة العربية والاسلامية قائم على هذا التحديد حفاظا لحقوق الانسان - سواء كان حاكما أو محكوما - فقد كان من الطبيعى

أن يتطبع الشعب المصرى بالعادات والتقاليد الأسرية العربية ، وأن يتشرب مقومات الحضارة الإسلامية التى تهدف الى تنظيم الحياة الاجتماعية للفرد والأسرة والجماعة ، وتحتوى على قواعد مبادئ أساسية تشمل الديمقراطية والمساواة والسماحة والعدل والعدالة الاجتماعية وهذه القيم الحضارية تشكل دعائم الاستقرار السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى يحتاج اليه المصرى فى ممارسة حياته الهادئة البعيدة عن الانقلابات المفاجئة والهزات العنيفة .

وسارت النظم السياسية لمصر الحديثة وفق تطور عالم اليوم وتغير اوضاع السياسة ، ولم يؤثر حكم المماليك ثم الفتح العثمانى فى الصفات العربية التى رسخت فى مصر ، ولم ينالا من روح الشعب ولغته العربية فظلت البلاد بما فى ذلك أطراف الدولة العثمانية العربية التى حكمها السلاطين العثمانيون عربية الطالع . ثم جاء الاستعمار البريطانى فشغل مصر عن الروابط العربية بسبب انهماك المصريين فى الكفاح ضده بطريقة أو بأخرى . لكن بقيام ثورة ١٩٥٢ وبتخلص مصر من الاستعمار البريطانى ، استردت البلاد طابعها العربى الأصيل . بل ان نجاح مصر فى صد العدوان الثلاثى الذى وقع عليها من إنجلترا وفرنسا واسرائيل فى عام ١٩٥٦ ، كان بمثابة انتصار للقومية العربية على حد قول جمال عبد الناصر فى خطاب له فى بورسعيد فى ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ . قال :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد أول تجربة فى معركة تدخلها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم فى معركة بورسعيد . فى كل مكان كان العرب ينادون للقتال ، وفى كل مكان كان العرب يهددون مصالح المعتدين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال : البلاد العربية كلها . ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن العساكر الانجليز فى بورسعيد وحدهم مهددين بالفدائيين وبحرب العصابات فى داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة فى كل مكان فى الوطن العربى ، فانتصرت القومية العربية وكانت بورسعيد أول انتصار حقيقى للقومية العربية » .

وكانت الدساتير المصرية المتتابة بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ قد بدأت تنص على انتماء مصر العربى ، كما تأكد هذا الاتجاه فى موائيق الثورة مثل الميثاق القومى للقوى الشعبية (١٩٦٢) ثم بيان ٣٠ مارس (١٩٦٨) ثم « ورقة أكتوبر » (١٩٧٤) . وهذا الانتماء لا ينهض على العاطفة الوجدانية الحماسية فحسب ، بل يعتمد أساسا على وحدة التاريخ

والنضال والمصير . لذلك نص دستور مصر سنة ١٩٧١ - والذي يعد بلورة للدساتير المؤقتة السابقة - على التمسك المصيري بالعروبة ووحدةها التي لم تتناساها الثورة في أى وقت من الأوقات . فقد نص الدستور على أن « الشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة » . واهتم الدستور بالقومات الأساسية فى عالمنا العربى الذى يجب أن يحرص على التقاليد الانسانية والحضارية الرفيعة التى اشتهر بها العرب على مر العصور ، فهى خير حافظ لكيان الوطن وتراثه المتمثل فى لغته وثقافته .

ويرى أحمد سويلم العمري أن دستور سنة ١٩٧١ لجمهورية مصر العربية هو دستور الاستقرار بعد أن مرت مصر من وقت قيام ثورة ١٩٥٢ فى أعاصير تبعاً لبلذ المستولن الجهد فى بناء مجتمع جديد بنظمه ومؤسساته فدخلت مصر فى دوامة التجارب ، وكانت دساتير البلاد مؤقتة وغير مستقرة وتغير اسم مصر الى الجمهورية العربية المتحدة استعدداً للوحدة العربية ، وقامت محاولات غير مجدية فى هذا الصدد ، غير أنها لم تنل من عراقلة البلاد ، ولم يفتّر حماس مصر للعروبة على الرغم من كل المظاهر المتعددة المثيرة لروح اليأس والاحباط .

وبصرف النظر عن عدم الجدوى فى مثل هذه المحاولات ، الا أنها تدل على أنها نتيجة مباشرة للخلافات والتناقضات بين الحكومات العربية . أما أبناء الشعب العربى - من الخليج الى المحيط - فلا يمكن أن تحث بينهم مثل هذه الخلافات والتناقضات ، ذلك أن الانسان العربى يدرك أن مصيره واحد مهما اختلف مكانه بين بقاع العالم العربى المتراصة : لذلك يرى العمري أنه من المفيد دراسة مثل هذه المحاولات غير المجدية لوضع اليد العربية على مكن الداء فى محاولة للبحث عن الدواء العمل الناجع . من هنا كان دراسة العمري لدستور اتحاد الجمهوريات العربية الذى صدر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وهى الدراسة التى سنتعرض لها الآن بالتحليل .

كان من الطبيعى أن يصدر دستور اتحاد الجمهوريات العربية فى سبتمبر ١٩٧١ متمشياً على ما درجت عليه الثورة وما جاء فى دساتيرها المتعاقبة فى التمسك بالوحدة العربية . وبصرف النظر عن النتائج السلبية التى بلغها هذا الاتحاد ، بل والتى بلغت حد القطيعة ، الا أنه لا يزال يشكل درساً من الدروس المستفادة على طريق القومية العربية بكل الإيجابيات التى تدفعها ، وبكل السلبات التى تعتورها .

قام اتحاد الجمهوريات العربية مكونا من مصر وليبيا وسوريا في
سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وله طابع ذاتي فهو ليس بالنظام التعاقدى الذى
يكون فيه الاتحاد قضاضا ، وليس بالنظام الاتحادى الذى يقضى فيه على
شخصية كل دولة وتصبح مجرد ولاية . بل هو نظام برلمانى اتحادى مع
جواز قيام برلمانات محلية لكل ولاية . ويتمشى هذا الاتحاد مع وضع
العالم العربى ونظامه الاجتماعى المثل لقوميته العربية ، ولرغبته فى
العيش والتعاون المشترك بين الشعوب العربية المختلفة فى منطقة الشرق
الأوسط . والفروض فى هذا الاتحاد أنه نجم عن التقاء التورات الثلاث
فى مصر وسوريا وليبيا فى مثل وسلوك وآمال مشتركة ، وتلبية لرغبة
الجماهير النضالية لتنعيم الجبهة العربية ، وتأكيدا وامتدادا لتراپل شتى
الدول العربية فيما بعد ، واستجابة للرغبة الجماعية فى العيش المشترك
مع تحقيق الهدف الأساسى من الثورة العربية التقدمية ، وهى اقامة
المجتمع العربى الموحد .

ويتكون دستور الاتحاد من ٧٢ مادة ، ومن أبرز مواده اعتبار أن
الاتحاد جزء من الأمة العربية وذلك لفتح الباب لسياسة الاتحاد توطئة
لائضمام دول عربية جديدة اليه ، ووكل الدستور الى قانون يصدر فيما
بعد تنظيم جنسية موحدة للاتحاد ، كما ضمن المبادئ الأساسية فى
الحريات وهى المساواة للمواطنين أمام القانون وحرية التقاضى والتنقل
وحظر الابداء عن الوطن وحرية الاعتقاد وحرية الرأى والصحافة
والاجتماع ، وضمن حرية الملكية الخاصة ، ونص على حق العمل والتعليم
والضمان الاجتماعى ومنح فرص متكافئة للمواطنين ، كما اهتم بالرعاية
الصحية .

وحددت المادة ١٤ من الدستور اختصاصات الاتحاد وتتلخص فى
توحيد وتنسيق السياسة الخارجية ومسائل السلم والحرب والتمثيل
الدبلوماسى والقنصرى وإبرام المعاهدات والاتفاقات ، وفى تنظيم الدفاغ
عن الوطن والقيادة العسكرية وحماية الأمن القومى ، وتنسيق خطط
التنمية الاقتصادية ، وتبادل السلع والخدمات ودؤوس الأموال بين الدول
الأعضاء ، والسعى فى توحيد النظم والسياسات الاقتصادية والمالية ،
ورسم سياسة منسقة بينها فى مجال التربية والتعليم والثقافة ، والعمل
على تنسيق التشريعات وتوحيدها .

وجاء فى الأحكام العامة لدستور الاتحاد ما يؤكد المحافظة على ذاتية
كل عضو فيه ، فذكرت المادة (٦٣) « تكون القيادة العامة للقوات المسلحة

فى كل من الجمهوريات الأعضاء لرئيس الجمهورية أو من تحدده النظم المعمول بها فى كل منها ، ، وينص على أن لكل عضو جيشه ودفاعه المستقل مما يبقى على كيانه كدولة قائمة بذاتها فى الميدان الدولى ويجعل النظام بين التعاهدى والاتحادى كخطوة أولى لاعداد العدة للسير قدما نحو اقامة وحدة مستقبلية تنوب فيها ذاتية الدول العربية فى البوتقة العربية .

وتقول المادة ٦٢ فى صدد تكوين جبهة سياسية من الأعضاء لتوحيد سياساتها لتوطيد أسس الديمقراطية وأساليب العمل بين شعوبها ، والتمشى نحو حركة عربية موحدة ، ان الوضع يبقى مستقلا فى كل دولة من الدول الأعضاء فى القيادة السياسية بحيث تنص المادة ٥٠٠ . والى أن يتحقق ذلك تكون القيادة السياسية فى الجمهورية هى وحدها المسئولة عن تنظيم ممارسة النشاط السياسى داخل الجمهورية .

وكان الاصرار على وضع الاتحاد بين النظام التعاهدى والنظام الاتحادى نتيجة للدروس المستفادة من تجارب الشعب العربى السابقة فى مجال الوحدة . فهناك دول عربية لكل منها جنسيتها وشخصيتها الدولية وطبائع أهلها ومشكلاتها الاقليمية مما يوجهها نحو سلوك معين يتصف بمنطقها ، وتنبعث صفاتها الثانوية من اقليمها ومناخها وتربته وحاجات أهلها الاقتصادية ومستواهم الثقافى ودرجة تعليمهم ومدى علاقاتهم بالخارج دون أن يضعف هذا من عروبتهم ومن رغبتهم فى الاتحاد . وهناك الصفة الواحدة لمجموع الأقطار العربية ، وروحها الواحدة القائمة على التعاطف والتآزر ، والتى تدفعها الى أن يشد بعضها أزر بعض ، وأن تتكاتف فى وجه المشكلات والملمات .

وهكذا نرى جنسية صفوى هى جنسية الدولة الحديثة وأخرى كبرى هى الروح العربية التى تضم الى أعطافها شتى الأقطار العربية وتكون منها اتحادا بأماله وآلامه وبانتصاراته وفوزه وبأساميه وخيبة أهله ، وبطلعه الى مستقبل أفضل وإلى عالم عربى أسعد . وهذه الصفات التى تنم عن الرغبة فى العيش المشترك فى اطار يطمئن الشعب العربى اليه ، تشكل الخطوة الأولى الضرورية فى الطريق الطويل الشاق المؤدى الى الوحدة العربية المنشودة .

واذا دل هذا على شيء ، فانه يدل على أن فلسفات الوحدة العربية ونظريات القومية العربية متبلورة تماما على المستوى الفكرى ، فهى تدرك كل أبعاد المرحلة التاريخية التى تمر بها ، لذلك فان المأساة العربية تكمن

فقط. في أساليب التطبيق الخاضعة للنوايا الخفية للمستولين ، والتي قد لا تتماشى مع التطلعات القومية الشاملة للشعب العربي . وإذا شئنا مواجهة الحقيقة بكل بشاعتها والواقع بكل مرارته فإننا نقول انه بدون وسائل التطبيق الفعالة القائمة على حسن النوايا الخالصة ، فان القومية العربية ستظل حبيسة متحف النظريات التي وضعها التاريخ على الرف .

٦٧ - عودة بطرس عودة (فلسطين)

تمثلت انجازات المفكر الفلسطيني عودة بطرس عودة في مجال الفكر القومي العربي من خلال دراساته التحليلية التي دارت حول القضية الفلسطينية باعتبارها جوهر الصراع العربي - الاسرائيلي ، وأولى قضايا القومية العربية وأشدها إلحاحاً . فقد كانت باكورة مؤلفات عودة بطرس عودة كتاب « مصرع فلسطين » الذي أصدره في القدس بعد عامين ونصف من حلول النكسة عام ١٩٤٨ . كذلك بعد مرور المدة نفسها في أعقاب كارثة يونيو ١٩٦٧ وضع عودة كتابه « القضية الفلسطينية في الواقع العربي » الذي أصدره في القاهرة عام ١٩٧٠ . ويبدو أن عودة لا ينتمى إلى الكتاب الذين يؤلفون نتيجة لانفعالهم الفوري بالموقف الراهن ، بل ينتظر حتى تتجمع العوامل الموضوعية التي يقيم عليها تحليله العلمي المجرد ومفهومه الاستراتيجي الشامل الذي يؤكد أن النضال من أجل تفسير الواقع العربي الجزأ ، الاقليمي ، المتخلف واقامة الوحدة القومية على أنقاضه هو النضال الجاد الصادق من أجل تحرير فلسطين . فهذا الواقع الذي شجع الاستعمار ومكن الامبريالية والصهيونية من صنع وتطوير القضية الفلسطينية ، وتجسيد وزيادة الخطر الصهيوني ، لذلك يتحمل هذا الواقع المسئولية الأولى في كل ما أصاب الأمة العربية وما يمكن أن يصيبها في حالة استمراره . وأنه ما لم تنتصر هذه الأمة على واقعها فانها لن تنتصر على عدوها ، ويصبح هدف التحرير الشامل عندئذ أمنية عزيزة المثال .

ويؤكد عودة أن الأمة العربية لا تنقصها الامكانيات ، ولا الأموال ، ولا الخبرات الفنية ، إنما الذي ينقصها هو أن تعرف كيف تستفيد من هذه الامكانيات والأموال والخبرات في بناء القوة الذاتية التي لن ينفع

سواها في مواجهة العدوان • ويدل قانون التاريخ على أن قوة الأمم تتمثل في قواتها الذاتية وليس بالاعتماد على قوة الآخرين حتى لو كانوا أصدقاء • وما لدى الأمة العربية من امكانيات استراتيجية وبشرية وجغرافية يجعلها قادرة على بناء مثل هذه القوة وشق طريقها لتأخذ مكانا متقدما في المجتمع الدولي •

وإذا كنا نعيش عصر الفضاء فيجب ألا نمنى أنفسنا بالمعجزات الفيبية ، فقد ثبت أن الواقع العربي الجزأ الاقليمي المتخلف عجز عجزا تاما عن الاستفادة من الامكانيات العربية ، وأن كافة الصيغ والتجارب والمحاولات ، ابتداء من صيغة الجامعة العربية الى صيغة مؤتمرات القمة ، التي بذلت لتوحيد الجهد العربي والاستفادة بالتالي من الامكانيات العربية، لم تحقق شيئا بالقياس الى ما لدى الأمة العربية من امكانيات ، ثم بالقياس الى مدى الأخطار والتحديات المتمثلة في الوجود الصهيوني ومدى ما هو مطلوب من الأمة العربية لمواجهة هذه الأخطار والتحديات وهزيمتها •

ولعل الذين خاضوا تجربة العمل الفدائي الفلسطيني تحت شعار « الارتفاع فوق الخلافات العربية » بما يعنيه ذلك من قبول بالواقع العربي ، يدركون الآن أنه لا يمكن ضمان سلامة العمل الفلسطيني واستمراره الا اذا توفر شرط أساسي هو : أن تكون هناك حكومات مدركة لأبعاد الخطر الامبريالي الصهيوني ، ومؤمنة بالكفاح المتواصل سبيلا للتحرير ، وقادرة على تحمل كافة النتائج التي تترتب على الاستمرار في الكفاح المسلح والعمل الفدائي الذي يمكن تحويله الى حرب استنزاف بعيدة المدى لا يقوى العدو الصهيوني على تحمل تبعاتها ونتائجها ، وإذا ما توفرت مثل هذه الحكومات المتحررة فان مقياس تحررها هو مقدار اتجاهها نحو الوحدة •

ويوضح عودة أن مستقبل العمل الفلسطيني لا يمكن أن ينهض على النوايا الحسنة أو التحليلات الفيبية • وخاصة أن هناك من الحكومات العربية ما ينهض أساسا على الطبيعة الممزقة للواقع العربي ، ولذلك لا تضع مثل هذه الحكومات كل امكانياتها في المعركة • بل والأخطر من ذلك ، أن هناك حكومات عزية حاولت ولا تزال ، طعن العمل الفلسطيني مما جعل المنظمات الفدائية تنسفل في تأمين ظهرها من ضربات القدر والخيانة • ومع ذلك استطاع العمل الفدائي احداث تغييرات جوهرية في رؤية الرأي العام العالمي للقضية الفلسطينية ، فلم يعد ينظر اليها على أنها قضية لاجئين في الأمم المتحدة ينشدون احسان المجتمع الدولي ، وانما غدت أمام الرأي العام العالمي على حقيقتها ، قضية تحريرية صاحبها الشعب .

العربي الفلسطيني • وما لا شك فيه أن أهمية العمل الفدائي الفلسطيني سوف تبقى متمثلة في قدرته على الاستمرار • وإذا كانت وحدة العمل الفلسطيني إحدى الضرورات التي يقتصر عليها هذا العمل ، فإن ما هو أهم من ذلك يتمثل في الواقع العربي • ذلك أن هذا الواقع يحكم واقع الشعب الفلسطيني من جهة ، وطبيعة القضية الفلسطينية من جهة أخرى ، يتعكس على العمل الفدائي وكافة العمل الفلسطيني • ومن هنا تأتي قضية الوحدة العربية القادرة على حماية هذا العمل ، وضاية الكيان الفلسطيني حتى يستعيد أرضه وحقوقه •

وإذا حاولنا الوصول إلى جذور القضية الفلسطينية فسنجد أنها ليست من نوع المشاكل التي عرفتها شعوب العالم • فهي نوع آخر لا مثيل له • وظهور هذا النوع ليس طبيعياً لأنه لم ينشأ عن التناقضات التقليدية المعروفة في حركة التاريخ ، إنما هو ظهور مصطنع افتعلته الرأسمالية العالمية والإمبريالية والاستعمار • ولذلك ارتبط خلق المشكلة تاريخياً بالاحتلال البريطاني للاستعمار لفلسطين ، وبالصهيونية العنصرية التي كانت تتطلع إلى فلسطين لالتهمائها كما تؤكد الوثائق التاريخية • والتقت مصالح الصهيونية بالاستعمار الذي كان يتطلع إلى إقامة مثل هذا الكيان الصهيوني العدواني في قلب الوطن العربي ما بين البحرين الأبيض المتوسط والأحمر ليكون قاعدة يتخذها لتأمين مواصلاته وحماية احتكاراته الرأسمالية في الهند والشرق الأقصى بشكل خاص وفي أفريقيا وآسيا بشكل عام •

وبعد امتعاض مفصل لجميع جوانب القضية وتحليل أبعادها الموضوعية تاريخياً وسياسياً واقتصادياً وحضارياً واجتماعياً وثقافياً ، يؤكد عودة أن التناقض بين إرادة الأمة العربية وإرادة العدوان الإمبريالي الصهيوني لا يزال على ما هو عليه منذ أن بدأ الغزو الصهيوني بحماية الاستعمار العالمي • ويتمثل هذا التناقض في أن الأمة العربية ترفض زرع الكيان الصهيوني وترسيخه في المنطقة ، في حين تريد القوى الإمبريالية الصهيونية إرغام الأمة العربية على قبول هذا الكيان العدواني حتى ينشأ في عظامها بعد ذلك كالدوس • ولن يتغير موقف العدو الصهيوني ، إلا إذا تغير الواقع العربي تغيراً جذرياً وحدوياً قديماً ، يضع الأطماع الدولية والإحتكارات الإمبريالية في الوطن العربي تحت التهديد المستمر في دائرة الخطر المباشر ، بحيث يدرك أصحاب الإحتكارات والأطماع أن الخطر الصهيوني أصبح سلاحاً متخلفاً لم يعد يجلب في محاربة الأمة العربية ، وفي منع تشييد الواقع العربي ، وفي حماية الإحتكارات الإمبريالية •

ويرى عودة أن حمة المأساة الفلسطينية بصفة خاصة والعربية بصفة عامة تتجلى على المستويين الداخلي والخارجي ، أو القومي والعالمي على حد سواء . انه لولا القوى الاستعمارية والامبريالية ، ولولا الواقع العربي ، لما تمكنت الصهيونية من الوصول الى فلسطين وإقامة الدولة الصهيونية فيها ، بل ولما تمكنت هذه الدولة من أن تمارس سياسة العدوان والاحتلال والتوسع ، بل ولما تمكنت من أن تضمن لنفسها البقاء حتى الآن في هذا المحيط العربي الشاسع . ولذلك ليس أمام الأمة العربية غير الاعتماد على ذاتها في الدرجة الأولى ، ومواصلة النضال نحو تصفية الكيان العنصري في فلسطين . فالقومية العربية بحكم اتجاهها الحضاري والانساني لا تدعو لتصفية اليهود ، لأن الأمة العربية لا تعادى الانسان اليهودي ولا الدين اليهودي ، وانما تعادى الاعتصاب والعنصرية والعدوان المتمثل في الحركة الصهيونية والعالمية .

ولابد من التنويه هنا بأن جميع المؤتمرات الوطنية الفلسطينية التي انعقدت منذ عام ١٩١٩ حتى الآن لم تتخذ أى قرار موجه ضد الانسان اليهودي أو الدين اليهودي ، واذا كانت قد صدرت من بعض القادة الفلسطينيين تصريحات غير مسئولة تدعو الى قذف اليهود في البحر ، فان هناك تصريحات كثيرة من قادة الحركة الصهيونية تدعو الى قذف العرب الى الصحراء . ويصرف النظر عن هذه الأقوال الحمقاء التي تطلق على عواهنها للثأرة والاستهلاك المؤقت فان مقياس القوة الحقيقية يتأثر الى حد كبير بواقع الشعب هدف العدوان أكثر مما يتأثر بالتفوق العسكري الذي يمتلكه المعتدى . وقد برزت لنا هذه الحقيقة بوضوح تام في عصرنا الذي خاضت فيه الشعوب معارك بطولية ضد قوى الاستعمار . ولعل فيتنام كانت أوضح مثال على هذه الظاهرة حين قذفت الولايات المتحدة الأمريكية الى الميدان ضد الشعب الفيتنامي بأكثر من نصف مليون جندي ، الى جانب ما يقرب من ربع مليون جندي من الدول التابعة مثل كوريا الجنوبية والفلبين وتايلاند ونيوزيلندا وأستراليا ، بالإضافة الى حوالي نصف مليون جندي فيتنامي جنوبي . أى أن أمريكا حاربت الشعب الفيتنامي ، الفقير المتخلف ، بأكثر من مليون وربع جندي واعتمادا على سيطرتها التامة وتفوقها الساحق جوا وبحرا . ومع ذلك فانها عجزت تماما عن احراز النصر برغم أنها قامت بتدمير المدن والقرى والمنشآت الحيوية الفيتنامية الشمالية ، وفي النهاية انسحبت تماما بعد أن أحدثت الجرب شروخا خطيرة في بناء المجتمع الأمريكي ذاته .

ان أهم ما يجب أن نستفيد من قانون التاريخ أن الأقدر على الاستمرار في الحرب هو الذي يكسب الحرب . فالمانيا في الحربين

العالميتين ، الأولى والثانية ، كانت تكسب جميع الجولات الأولى ، ولكنها كانت تخسر الحرب في النهاية لأنها لم تكن الأقدر على الاستمرار فيها .
ومعاً لا شك فيه أن الأمة العربية هي الأقدر على الاستمرار إذا ما أحسنت استغلال طاقاتها وإمكاناتها المتعددة . وهي طاقات وإمكانات ليست عسكرية فحسب . بل اقتصادية وسياسية وحضارية وثقافية أيضاً ، يكفي أن الأمة العربية تتمتع بأهم موقع جغرافي استراتيجي في العالم ، بالإضافة إلى احتوائه على أكبر نسبة من احتياطي البترول في العالم .
وهي نفس الأمة التي كسبت من قبل الحروب الصليبية التي استمرت مائتي عام .

وطالما أننا نملك القوة الذاتية الجبارة التي لم نحسن استغلالها حتى الآن ، بل التي لم نستغلها على الإطلاق ، فلا بد أن نواجه أنفسنا بالخطأ الذي كنا واقعين فيه ولا نزال ، وهو أننا اعتدنا على تحميل الولايات المتحدة الأمريكية وقبلها بريطانيا ، مسئولية كل ما تطورت إليه القضية الفلسطينية ، ومما أصاب الأمة العربية من تكبات وتكسبات وهزائم . واعتدنا كذلك ، عندما لم يكن الحديث الصريح ممكناً « حرصاً على العلاقات الودية مع بريطانيا أو أمريكا » على تحميل هذه المسئولية للاستعمار والامبريالية . ولذلك فإن أخطر ما تواجهه القضايا المصرية للأمة العربية أننا تعودنا البحث عن مشجب خارجي لنعلق عليه أخطاؤنا الداخلية . صحيح أن كل ما تحقق للحركة الصهيونية العالمية كان في حقيقته ثمرة الزواج الآثم بين الاستعمار والامبريالية وبين الصهيونية ، ومع ذلك فهناك مسئولية الواقع العربي التي لم نعتد حتى الآن على مواجهتها الشجاعة اللازمة .

إن هذا الواقع يتحمل المسئولية الأولى والكبرى في نجاح المخططات الاستعمارية الامبريالية الصهيونية منذ بداية القضية الفلسطينية حتى يومنا هذا ، ذلك أن هذه المخططات من الأمور البديهية التي تجسد تطلعات هذه القوى تجاه الوطن العربي . ولكننا ننسى أن مصير هذه المخططات والتطلعات يتقرر في ضوء الواقع العربي ذاته . فإذا كان هذا الواقع ضميماً فإنه بالضرورة لا يقوى على مواجهتها ، فيسهل تحقيقها ، وهذا ما حدث . أما إذا كان الواقع قوياً فإنه يتصدى لها ويحبطها ، وهذا ما نتطلع إليه الأمة العربية بجماعها التي لم تضع أقدامها بعد على طريق الوحدة والقوة الذاتية نتيجة للتمزق السياسي والإقليمي الذي تعاني منه الأمة داخلياً وخارجياً .

وتؤكد لنا حركة التاريخ في مسيرته الطويلة ان هناك باستمرار
دولا عدوانية وشعوبا معتدى عليها ، وأن الوطن العربي كان ولا يزال
هدفا رئيسيا لهذه الدول العدوانية لما يتمتع به من مميزات استراتيجية ،
وأن القوة هي التي قررت في الماضي وتقرر في الحاضر والمستقبل ، مصير
أى صراع بين المعتدى والمعتدى عليه . والأمة العربية لا تنقصها القوة
بأشكالها المتعددة ، وإنما ينقصها توظيفها كاملا في الزمان والمكان
المناسبتين . فإذا فشلت في هذه المهمة المصرية – كما فشلت من قبل –
فلن تلوم الا نفسها لأننا في عالم لا يعترف الا بوجود الأقوياء .

١٨ - عبد الكريم غلاب (المغرب)

يتميز الانتاج الفكرى لعبد الكريم غلاب فى مجال دراسات القومية العربية بالتنوع والخصوبة . فهو يتناول الجانب السياسى لها من خلال دراساته للرواد والزعماء الذين أرسوا تقاليدها المبكرة كما نجد فى كتابه « ملاهى من شخصية علال الفاسى » عام ١٩٧٤ ، كما يحلل البعد الثقافى والفكرى والأدبى واللغوى لها من خلال كتاباته عن الأدباء والمفكرين والشعراء العرب المعاصرين من الخليج الى المحيط كما نجد فى كتابه « مع الأدب والأدباء » ١٩٧٤ . كذلك جرب عبد الكريم غلاب فن الرواية فكتب فى عام ١٩٦٦ رواية « دفنا الماضى » التى يبلور فيها نضال الانسان العربى فى المغرب فى سبيل الحرية والاستقلال والتحرر الاجتماعى والفكرى .

يتبلور الفكر القومى عند عبد الكريم غلاب من خلال دراسته لفكر علال الفاسى وكفاحه ، فقد كان تلميذا لفكره ورفيقا لكفاحه الخصب الطويل العريض من أجل المغرب والأمة العربية جمعاء . من هنا كان ايمان عبد الكريم غلاب بأن النضال والجهاد والتضحية والممارسة الدائبة عمل ايجابى . والعمل الايجابى فى حاجة الى حافظ ليمده بالقوة ، وليس أصعب من الانطلاق والحركة ان لم تكن هناك قوة دافعة تخرجها من عالم القوة الى عالم الفعل .

ويفرق غلاب بين نوعين من الطموح المرتبط بالزعامة القومية : الطموح الأھوج الذى لا يقيم وزنا للمعطيات الفكرية والشخصية لصاحبها ولا للأهداف التى يريد أن يحققها لمصلحة بلاده ، والذى يقوم على أساس الأنانية وحب الذات ، واعتبار الهدف هو ذات الشخص الطموح . انه طموح ينتهى بصاحبه الى الفشل ، أو الى تحقيق أهداف صغيرة لا تمدون

أن تكون لذات فانية لا اشعاع لها على الوطن ومصالحته • وطموح كهذا لا يمكن أن يؤهل الشخص الى الزعامة القومية أو الوطنية أو السياسية أو الفكرية •

والنوع الثاني : الطموح المتعقل الذى يستمد كيانه من واقع الشخص الطموح وقدرته الفكرية واهتماماته القومية والسياسية ، والأهداف التى يريد تحقيقها لبلاده ، على أن تكون هذه الأهداف مما يحقق مصلحة الوطن والأمة العربية جمعاء • وطموح كهذا يستمد كيانه من الشخص الطموح ومقوماته الفكرية والقيادية • لذلك نرى أن الطموح القومى هو الذى صنع كل نقاط التحول فى تاريخ البشرية ، أما الطموح الشخصى الذاتى الأنانى فيعود بالويل على صاحبه وعلى قومه وأمتة فى الوقت ذاته •

ويؤمن عبد الكريم غلاب بأن الحياة تقاس قيمتها بالعمل الايجابى المثمر ، ولذلك فإن عمل القادة القوميين صورة من أفكارهم ، بل هو الذى يترجم أفكارهم ليمطى صورة عن حياتهم • والزعيم القومى الحق يعمل من عمله وانجازاته تجسيدها حيا للأفكار الكبيرة التى يحملها ويناضل فى سبيلها ، بحيث لا يفترق عنده التفكير للفكرة عن بلورتها وتشخيصها والعمل لها الى أن تنجح وتحقق • فهو يسعى جاهدا لكى يغير مجرى حياة الناس بحيث يعيد تشكيل حياتهم وعصرهم ، ويحول مجرى تاريخهم بتأثيره العملى • وما ذلك الا لأنه يحمل رسالة تجعله يأبى تماما على نفسه أن ينضم لهؤلاء الذين يعيشون ويموتون دون أن يتصرفوا فى حياتهم ، لأن الحياة تنصرف فيهم فتسير بهم حيث يدرون ولا يدرون • ومن ثم تجعلهم على هامش الحياة قد تسير بهم أو بدونهم دون أن تضيف شيئا أو تخسر • أما مكان الزعيم القومى ففى قلب الحياة النابض • انه المكان الاثير الذى يساعده على التفكير والكتابة والنضال وقيادة الحركة القومية والايديولوجية ، بحيث لا يتوقف فى الطريق أو ينحرف عنه أو يعجز عن الوصول الى أهدافه القومية التى حملها فى بداية مسيرته •

ويرى غلاب أن الحرية لا تنفصل عن الفكر ، اذ أن الاثنين وجهان لعملة واحدة • فعندما يعيش الفكر المتحرر بين مختلف القيود التى تمنع هذا التحرر من الانطلاق ، تنبت أصول الثورة الفكرية فى هذا الفكر لاجتثاث القيود المانعة والانطلاق الى عالم الحرية والابداع والانتساج والانجاز • وإذا امتلك الانسان حريته الفكرية فلا بد أن يصبح مسئولاً عن اختياراته • فالحرية مسئولية لأنها تقضى على كل الأعذار والحجج التى قد يتنزع بها الانسان اذا ما أخفق فى تحقيق هدف قومى كان من

الممكن أن ينجح في تحقيقه... لذلك يتحتم على الزعيم القومي ألا يتحمل ما يتحمل من المسؤولية الا وهو عازم على القيام بها - وخاصة أن المسئولية التي يتحملها ذاتيا أعظم من المسئولية التي يحملها له الآخرون ، لأنها تعتمد على المبادرة والابتكار أكثر مما تعتمد على التنفيذ والانقياد .

ومن صفات الزعيم القومي الاستقلال في الرأي دون التعصب له . فالاستقلال في الرأي يعني أن القائد المفكر يجهد نفسه في استخلاص رأى خاص به يعتنقه بعد اجهاد ومجاهدة . ولذلك فهو لا يتخلل عنه بسهولة الا اذا أقنعتة الحجة ، وأدرك أن رأيا آخر أصبح أكثر اقتناعا واتساقا ، عندئذ يمكنه التخلي عن رأيه لصالح الرأي الآخر . أما التعصب في الرأي وللرأي فيعني أن القائد أو الزعيم يتخذ وجهة نظر وقد لا تكون من مبتكراته ثم يتعصب لها فلا يتخلل عنها ولو تبين خطأها . هكذا يبدو الفرق بين المفهومين كبيرا ، ويزداد كبيرا عندما يكون المستقل في الرأي يستهدف مصلحة عليا ، والتعصب للرأي لا يستهدف الا الغلبة في المناقشة وفرض الذات على الأطراف الأخرى .

ويرى عبد الكريم غلاب في الغزو الفكري أخطر أنواع الغزو التي تعانيها الشعوب المستضعفة ، ذلك لأنه غزو يتستر تحت ستار المعرفة والفكر ، في الوقت الذي يسلب الإنسان كل مقوماته في المعرفة والفكر . فيخلق الإنسان المستلب ، وهو يومه بأنه يخلق الإنسان المثقف . ومن هنا كان الإنسان الذي يكونه الاستعمار أخطر على نفسه وبلاده ربما من الاستعمار نفسه ، ومن هنا كان المنحرفون فكريا ، والمتعاونون، والمحقنون نفسيا ، والمنفيون في لغة الآخرين وفكرهم ، ومن هنا أيضا كان الناثرون الذين ينقض ضميرهم ببقطة ولو بعد طول معاناة وجهاد .

واذا كانت النسبية تلعب دورا في تشكيل نظرة الإنسان الى وطنه ، فانها تلعب دورا أكثر خطورة في نظراته الى ثقافته القومية . لذلك يعتقد عبد الكريم غلاب أن مفهوم الكلمات ينبع من الشخص أكثر مما يصدر عن اللغة الميتة ، بل ولا من التاريخ والماضي القريب منه والبعيد . فمفهوم كلمة عنده قد يكون غير مفهومها عند الآخرين ، حتى اذا اتفق الجميع على الأصل اللغوي الذي تستمد منه جميعا المعنى الأولى للكلمة ، ذلك لأن الإنسان يعطى الكلمة التي يستعملها شحنة من شخصيته ، من ثقافته ، من مفهومه للحياة ومن نظراته للناس ، وبذلك تخرج الكلمة من قاموسيتها المتحجرة الى لبحج الحياة المتلاطمة .

من هنا كان اهتمام عبد الكريم غلاب بقضايا اللغة القومية . ففي كتابه « مع الأدب والأدباء » قدم دراسة بعنوان « الأدب واللغة القومية » أوضح فيها أن قضية الأدب المكتوب بغير اللغة القومية مازال تفرض نفسها وخاصة في الجزائر ثم في المغرب ثم في تونس . وهي مشكلة ناشئة عن أن اللغة الأجنبية فرضت نفسها لا على الحياة العامة فحسب ، ولكن على الفكر والتعبير عنه كذلك . وإذا كان غلاب يعتقد أن الأدب حر في أن يعبر عن أفكاره ومشاعره باللغة التي يتجاوب معها ويستوحى منها ويستطيع أن يحملها احساساته ويشحنها بدفقاته الشعورية ، إلا أنه يرى المشكلة في عملية فرض لغة أجنبية على شعب فتستلب منه الهوية الفكرية والتعبير عنها . فالفكر واللغة وجهان لعملة واحدة ، ومن ثم فإن سلوك الإنسان في الحياة يتوقف على نوعية العلاقة بين وجهي العملة .

اللغة - في نظر عبد الكريم غلاب - ليست أداة ولكنها جوهر مميز للقيمة بل للداتية ، فانت مغربي أو فرنسي أو انجليزي لا لأنك ولدت في المغرب أو في فرنسا أو في انجلترا وتنتمي وطنيا لهذه البلاد أو تلك ، ولكن كذلك لأنك تتكلم (والكلام هنا بمعنى الاستعمال الفكري) العربية أو الفرنسية أو الانجليزية ، من ثم أصبحت اللغة إحدى مقوماتك القومية بحيث لا تنفصل عنها أو تنفصل عنك إلا إذا انفصلت عن وطنك أو انفصل عنك وطنك . ذلك لأن اللغة ليست كرسيًا أو مكتبًا أو سيارة أو حذاء ، ولكنها طاقة مشحونة بالمفاهيم والمؤثرات والإيحاءات ، وهي تحمل تاريخك ودينك ووطنيتك وتربطك بقومك وأسرتك وتحملك إلى غاباتك وبحارك وجبالك وشعابك ورحابك ووديانك ، ولذلك فهي ليست أداة تعبير فحسب ولكنها متنفس نحس بها كما نحس بالأفكار والمشاعر والقيم - التي هي موضوع الأدب سواء بسواء .

من أجل ذلك كانت عناية المفكرين والأدباء وعلماء اللغة والمعبرين جميعا باللغة القومية - يثرونها بالمفاهيم ، ويصقلونها بالاستعمال ، ويغنونها بالصور واللمحات الشعرية ، ويزينونها بالموسيقى الحرفية والكلمية والجميلة والفكرية ، وينطقونها بأقدس مشاعرهم وأجمل أحاسيسهم ، وما يزالون كلما تقدم بهم الزمن يطورون اللغة ويبشرون في نموها اللفظي والتركيبي والتعبيري حتى لا تضعف في يوم ما أو تكون دون مستوى الفكر والشعور والعلم جميعا . فاللغة غاية كما أنها أداة ، وهي عنصر حيوي وخطير في تكوين الثقافة القومية والفكر الوطني ، لا يتنازل عنه أحد إلا بقدر ما هو مستعد لأن يتنازل عن وطنه وجنسيته وقوميته . لذلك يجب أن يكتب الأدب باللغة القومية حتى يكون أدبا

قومية ، فينتسب الى القوم الذين ينتسب اليهم الأديب المنتج . والأديب الذى يكتب بغير لغته القومية ، ينتمى انتاجه الى أدب اللغة التى كتب بها أكثر مما ينتمى الى أدب الوطن الذى ينتمى اليه . وحتى اذا جسد صورا من وطنه وعبر عن أحاسيس قومه ، فانه يفقد كل إحياءات اللغة ، ومن ثم فانه يصبح سائحا يصف الموجودات من الخارج ، اذ أن اللغة الأجنبية لا تستطيع أن تعمق المشاعر والاحساسات الا كما يتعمق السائح الأجنبى فى أحاسيس ومشاعر البلد الذى يسبح فيه ، حتى لو كان يعرف لغته ويستطيع أن يتحدث الى بنيه .

والرأى - عند عبد الكريم غلاب - أن الأدب المكتوب بلغة أجنبية هو أشبه بأدب يكتبه أجنبى عاش فى وطن غير وطنه ، أو هو أدب مترجم . يمكن أن يعطيك رأيا أو فكرة أو يوحى لك بمشاعر منتجة دون أن تحس بأنك تقرأ الأدب فى لغته الأصلية . ولا يعنى هذا أن غلاب يقف ضد اللغات الأجنبية أو ضد الكتابة بها وخاصة فى الميادين العلمية والفكرية والتاريخية والسياحية والاعلامية ، أو ضد ترجمة الأدب المكتوب بالعربية الى اللغات الأجنبية ، لكنه يحرص على أن يكون أدبنا ببلقنا القومية لأنه يريد أن يتشبع أدبنا بكل مفاهيم ومؤثرات وإحياءات اللغة ، ويريد فى الوقت نفسه أن يكون الأدب سبيلا لتسمية اللغة واكسابها مفاهيم جديدة وروفا متجددا ومشاعر متطورة وموسيقى تنبض بالحياة ، كما أنه يرفض أن يصبح أدبنا ابنا هجيننا يعبر عنا بمفاهيم وإحياءات ليست لنا . ذلك أن ضرورة اللغة القومية للآدب كضرورة الوطن للمواطن سواء بسواء .

وإذا كان عبد الكريم غلاب يؤمن بقومية اللغة فانه من الطبيعى أن يرفض الاقليمية فى الأدب . ففي دراسة له بعنوان « بين الاقليمية والانسانية » يوضح أن ظهور معالم الأقاليم العربية فى القصيدة أو الرواية أو المسرحية لا يعد دليلا على اقليميتها . فهو يرى وحدة الوطن العربى فى تشابه المنطق العقلى والفكرى والاجتماعى والوجداني ورواسب الحضارة والتاريخ والدين واللغة والأصول المشتركة للقبائل العربية التى انداحت فى الوطن العربى ، حتى ولو تفرقت الفروع بالاتحاد والتزاوج والتسكن والتعايش . ثم التاريخ المشترك الذى تعيشه الأقطار العربية فى ظروف متشابهة . هذه الوحدة العقلية والفكرية والاجتماعية والوجدانية والحضارية لابد أن تنتج عنها وحدة الأدب العربى قديسه وحديثه . وهى وحدة تظهر فى الانتاج الأدبى الحديث سواء نشأ على ضفاف الخليج أو على ضفاف المحيط أو بين الخليج والمحيط من بلاد

تتحدث العربية وتحس بالعروبة لا كلفة أو عرق ، ولكن بكل مكونات الشعب العربي في هذا الحزام الأفريقي الآسيوي المتواصل .

ويضع غلاب يده على مفارقة غريبة في التاريخ الأدبي والثقافي للعرب . فقد كان النقاد القدماء يكتبون عن الأدب العربي ككل برغم بعد المسافات وبدائية وسائل الاتصال الفكري ، فنجد من يكتب عن الشعر في العراق والأندلس وما بين البلدين العربيين من أقاليم عربية إسلامية ، وحينما اختفت هذه المعوقات وساح الكتاب والمجلة وانتقل الكاتب والشاعر ، وسمعت القصيدة والمقالة والقصّة تلقى في فاس مثلا وأنت في بغداد ، حين اختفت كل هذه المعوقات أصبح النقاد مغربين بتصنيف الأدب العربي إلى أدب سورى أو مصرى أو فلسطينى أو مغربى أو جزائرى . الخ . بل تقرأ القصيدة أو القصّة أو الرواية أو المسرحية على أساس هذه الإقليمية ولانكاد . من فرط ما أوغلنا في هذه التفرقة الإقليمية - نأخذ أو نعطي صورة عن الأدب العربي وتطوره .

وعلى سبيل التطبيق الفنى العملى لالتزام الأديب العربى تجاه قوميته قدم عبد الكريم غلاب روايته « دفنا الماضى » كتجسيد أدبى لرواسب عديدة ترسخت من فترة المخاض فى المغرب . فهى فترة عاشها الإنسان العربى فى المغرب بكل وعيه وتفتحته على العالم الجديد . ولكنها ككل فترات المخاض كانت مجال صراع نفسى وفكرى واجتماعى ، اصطلم فيها جيلان كاقوى ما يكون الاصطدام ، وانبثق من خلال القلق والصراع والكفاح روح جديد يعتبر مغرب اليوم بكل محاسنه ومبائله مدينا له . وحاول غلاب فى روايته أن يتعمق هذه الرواسب من خلال التحليل والوصف والتجسيد الحى . فهى ليست تاريخا ولا سردا عابرا للأحداث، ولا اغراقا فى الخيال بحيث تنفصل عن الحياة الحقيقية لتتحدث عن إنسان غير موجود ، أو عن عواطف ونزعات لم تعيش مع الإنسان العربى فى المغرب ، وإنما هى انفعالات ناثرة منجدية مصطنعة عاشت فى نفوس الجيل الشاب لم تر النور من قبل فى غير رواية « دفنا الماضى » فالمواقف الحاسمة التى تصورها الرواية لم يفرضها الوجود الخارجى لأبطال الرواية بقدر ما فرضها وأثر فيها الوجود الداخلى المنبثق من نفسه إنسان يعيش مرحلة تحول مصيرية بين حياتين ، بين جيلين ، بين عهدين ، بين نظامين . ولذلك فالرواية استهدفت الوقوف مع أبطالها فى هذا الوجود الداخلى الذى يشكل حياة الإنسان العربى فى المغرب فى هذه المرحلة الخطيرة .

هكذا تبين وحدة الفكر القومى عند عبد الكريم غلاب ، سواء كان كاتباً سياسياً يحلل الشخصيات والمواقف والأحداث ، أو ناقداً منظرًا

يضع المعايير التي تحدد السمات المشتركة للأدب العربي المعاصر من
الخليج إلى المحيط ، أو روائيا فنانا يجسد نفسية الإنسان العربي المعاصر
في المغرب • هذه الوحدة الفكرية الفنية الأدبية عند عبد الكريم غلاب
وضعت في الصفوف الأولى من مفكرى القومية العربية المعاصرين •

٦٩ - مصطفى الفارسي (تونس)

يربط مصطفى الفارسي ربطا عضويا بين جنسية العربي ولغته التي يرى فيها الوطن الحقيقي لكل عربي . ولعل هذا يرجع الى الضربات الوحشية التي وجهها الاستعمار الفرنسي للغة العربية في تونس بهدف سلب تونس من جسم الأمة العربية . ويبلغ حماس الفارسي للغة العربية حدا يجعله يستشهد بالمثل التونسي العالمي الذي يقول ان « نية الأعمى في عكازه » ويطبقه بالقياس على اللسان العربي الذي يعد الوسيلة الأولى التي يستخدمها الانسان العربي في مسيرته الحضارية . فلا فرق بين الانسان العربي عندما يفقد لسانه والأعمى عندما يفقد عكازه . فقد حملت اللغة العربية الى الانسان العربي عبر القرون نور العلم والمعرفة وتجربة حياتية واسعة وحضارة عريضة عريقة هي من صنع آباءه وأجداده ، وناضجة بالمشاعر والأحاسيس والقيم والأفكار ، ومفعمة بالانطلاقات المستقبلية الى آفاق العصر .

وفي دراسة بعنوان « جنسية العربي .. في لغته » نشرت في مجلة « الموقف العربي » يناير ١٩٧٩ اتخذ مصطفى الفارسي نهجا جديدا في معالجة قضية اللغة القومية . ذلك ان معظم الذين عالجوها ربطوا بينها وبين مشكلة الاستعمار التقليدي في مرحلة ما قبل الاستقلال الوطني . لكن مع حصول العرب على الاستقلال يبدو أن كثيرين من الدارسين والباحثين ظنوا أن قضية اللغة القومية ستحل من تلقاء نفسها ، وأن المسألة لا تعلق أن تكون مسألة وقت . لكن مصطفى الفارسي يرى أن المشكلة أخطر من ذلك بكثير ، ولذلك يضع أصابعه بمنتهى الصراحة والوضوح على مكان الخطر وينبه الى أنه اذا كان التهديد الاستعماري

التقليدى للغة القومية قد تلاشى ، فان هناك تهديداً أخطر وأخيب يتمثل في العقد النفسية والاجتماعية التى رسيها الاستعمار فى كيان الانسان العربى ، ومازالَت تتفاعل داخله بمنتهى القوة والحياة .

يؤكد الفارسى أنه على الرغم من أن العربى قد وقف على عتبة النهضة من جديد بعنه ركود طويل مديد ثقيل ، فانه يبذر فى ارثه ويفرط فى جزء هام من شخصيته القومية فيكيد لنفسه ويصوب خنجر الجهل الى تحرره فى غير وعى من أمره وفى فداحة موقفه . انه ينتحر فى عصرنا هذا على مرأى ومسمع من أعدائه كأنه يشهدهم على جنونه وقصوره عن تحمل أعباء مصيره . يفعل هذا عندما يستنكف من استعمال العربية كلفة تخاطب وحوار نتيجة لركب نقص أصله الاستعمار فى ذاته ، وجعله يكفر بلغته وتراثه ، ويمتنق شتى المذاهب القومية الا مذهب القومى هو .

فقد ترسخ فى العقل الباطن عند الانسان العربى المعاصر أن تخلفه القرون لا يمكن بحال من الأحوال أن يترك المجال للنهضة موعودة . فهو يوحى لنفسه - شعورياً أو لاشعورياً - أنه ليس مؤهلاً لخوض معركة هذه النهضة المرجوة ، وليس كفؤاً لمن خاضها فى العصر الصناعى وحقق فيها وبها المعجزات . ذلك لأنه فقد ثقته بنفسه طوال قرون من الاستسلام والخنوع والسبات العميق ، ففقد جانباً كبيراً من كيانه القومى الذى كاد يتلاشى فى مواجهة حضارة أسياذ الأمس وانداده مبدئياً فى هذا العصر . ولعل أكبر دليل على فقدانه الثقة بنفسه وعدم اعتزازه بكيانه العربى وشخصيته القومية ، يتمثل فى موقفه من لغته القومية .

فالعربى المتحضر أو المتشبه بالمتحضرين يستعمل إحدى اللغات الأجنبية الطاغية فى العالم خاصة الانجليزية والفرنسية - فى كل مظاهر حياته اليومية ، فى البيت والشوارع والمدارس وفى كل أوجه نشاطه القومى ومعاملاته الداخلية والخارجية - لأنه غير قادر على تجاوز مرحلة الطفولة الحائلة لبلوغ سن الرشيد والمسئولية . فهو لا يفرق بين القدرة على اجادة لغة أجنبية وبين تقمص هذه اللغة وتقليد أصحابها كالبيضاء . بل ان من معالم انقصاص الشخصية العربية أن العربى يعلم أن اللغة مقوم رئيسى من مقومات الكيان القومى ولو لم تكن كذلك لما عمد الاستعمار الى مقاومتها ومحاولة احلال لغته مكانها . وهو لا ينفك يترنم بماضيه وبتراثه التليد وحضارته العريقة ويمنى النفس بإحياء هذا الماضى واعادة الروح الى تلك الحضارة ، وانك لتراه يفرض على المنتهديات الدولية

والمنظمات العالمية استخدام لغته بوصفها لغة حية ، لكنه كثيرا ما يجهل لغته أو هو يتهاون فيها تهاون الغر القافل عما فيه خيره وصلاحه .

بهذا يؤكد مصطفى الفارسي أن هذا الانفصام في الشخصية العربية يرجع أساسا الى الانفصال بين الأقوال والأعمال ، وبالتالي تتحول أقوالنا الى أصوات لأمعنى لها ، وتصيح أعمالنا خطوات فى موكب الأذيال والاتباع . ذلك أن العربي المعاصر يقف أمام بعض رواسب الاستعمار مشدوها مبهوتا وقفة العاجز عن تسليق جدار رسخ قواعده وشيله يديه ناسيا أن يترك فى الجدار المتبوع متفقا للخلاص عند الحاجة . فهو حبيس الغباء ، يعيش على فتات الآخرين ، يقنع بالقليل ويرضى بالتوافه بل يفخر بها فى صميم وجدانه . هذا الانسان العربي اللامنتى هو أخطر على الشعب العربي من ألد أعدائه من المستعمرين الغاشمين المسافرين منهم والمتبرقعين . فالانتهازية تدفعه الى الذوبان فى الغير من أجل مصالح ظرفية عابرة هو يعلم مسبقا انها زائلة بزواله عاقدة عليه وعلى ذويه من بومه بالوبال والخسران . فهذه الرواسب المرضية تنتقل من جيل الى جيل مثل الأمراض الوراثية .

ويركز مصطفى الفارسي هجومه على الطبقة البورجوازية عندنا فى المغرب والمشرق العربيين ، فهي تعتبر من تحصيل الحاصل أن هيمنة اللغتين الدخيلتين - الفرنسية والانجليزية - هي أمر لأمناص منه كالقدر المحتوم لا حول ولا قوة الا به . وفى هذا الاستسلام اليأس المدمن لكل محاولات التأصيل والابتناع ، دعم للغات أجنبية وعامل لرواجها وتداولها بين الناس ، ما كان أرباب هذه اللغات يعلمون به زمان الاستعمار بالذات . أما بعد زوال الاستعمار والحصول على الاستقلال فقد استفحلت عقد النقص ، وكان اللغة العربية قد كتبت عليها الحرب سواء ضد المستعمرين المسافرين أو ضد أبنائها الذين توددوا على الاتقياد للعقد والأمراض والرواسب القديمة .

والغريب أن العربي يقلد الفرنسيين - مثلا - فى لغتهم ، لكنه لا يقتدى بهم عندما يقاومون الانجليزية مقاومة عنيفة دفاعا عن شخصيتهم القومية ومحافظة على تراثهم الوطنى . كذلك فإن الانجليز يجهلون الفرنسية أو يوهمون بأنهم يجهلونها لأن اللغة بالنسبة لهم كالتقاليد الكثيرة عندهم موضع احترام واجلال . لكن البورجوازية العربية تدعى أن اللغة - كالتقاليد الفاسدة - تعرقل مسيرتنا نحو حضارة العصر - أى أننا بهذا تكبد لأنفسنا لأننا لانفك نحفر ماضينا وحاضرنا عمليا وإن كنا

تفتقد بامجادنا باللسان فقط . ومن ثم فنحن نعيد تاريخ الأجانب وحضارتهم حاضرا ومستقبلا . وهذه كلها مظاهر تخلف ذهني وفكري لا يريد الاقلاع عن أدمغة البعض من مواطنينا ، فهي مركبات نقص تمكنت من الفكر والسلوك واجتاحت حتى الجامعة والجامعيين .

رواجه مصطفى الفارسي القضية بصراحة وجراءة عندما يؤكد أن قضية اللغة العربية أصبحت في عصرنا مظلمة وتمثل خطورتها في أن المظلوم فيها لا ينتمى منها لأنه لا يشعر بوطنيتها وابعادها وبسوء النية المبيتة والمضرة مسبقا لدى مقترفيها . وما دام العربي راضيا بها غير متظلم منها فما يمنع الأجنبي والمواطن المخنول من الامعان في تسليطها على الشعب العربي اذ هل يعقل أن يتولى الدفاع عن حقوقك من سلبك اياها ؟ وهل ينتظر من العدو المنصب أن يتخلى عن مكاسب حققها دون مقاومة أو حتى موقف احتجاج ؟ حقوق العرب فرط فيها العرب في الكثير من المجالات فمن يلومون وبأي ملاذ يلوذون ؟

ويتجاوز بعض المثقفين العرب حدود اللياقة الى الانبطاح الكامل أمام الأجانب ولغاتهم وثقافتهم لا في خارج حدود الوطن بل حتى في عقر دارهم عندما تعقد الندوات العالمية في بلادهم بالذات . ويتحول التواضع الى تبعية مقبلة من شأنها أن تؤثر في الأجيال اللاحقة تأثيرا سيئا ، اذا من العادات السلوكية ما ينقلب الى طباع يتوارثها الناس جيلا بعد جيل . ولا شك أن البورجوازية العربية تقوم بالدور الأساسي في هذا المجال ، فهي طبقة مؤثرة لأنها طبقة تسيير وتنفيذ ، وهي التي تفتح أقرب منه الى الأصالة ، والى التلقيح أقرب منه الى الخلق والابتكار . كما أنها توحى دائما الى المجتمع بازدياد تراثه القومي والمبث بثقافته والتهاون في حضارته . وبذلك ثبت فيه العمق والمعز بحيث لا يمكنه اللحاق بالغاثة الانسانية المتقدمة .

ان أخطر ما في القضية أننا فقدنا الى جانب الايمان بقدرتنا على الاستنباط ، تلك المحبة لكل عناصر مقوماتنا ونسبنا أو تناسبنا أن اللغة مستودع الحضارة والثروة الفكرية التي عكف على جمعها وتقنينها وتلقيحها أيضا أسلافنا القرون تلو القرون فحفظت في كلماتها وصيغ تعبيرها غرائزنا وخيالاتنا وطموحاتنا وتطلعاتنا الى الآفاق الواسعة العريضة ، وألفت أرواحنا في لقاء فريد هو لقاء المثل العليا بالحياة المباشرة ، لقاء التاريخ بالواقع الحي . فإذا كان أسلافنا قد آمنوا بأن اللغة وعاء للفكر وأن وظيفة هي التعبير عما يختلج في الأدمغة والقلوب

من أمور عقلية ومن عواطف ورغبات وأحاسيس ، فهل يعسر علينا اليوم أن ننظر إليها على أساس أنها مظهر من مظاهر السلوك الانساني يقوم عليه الشعور بالانتماء القومي والاجتماعي والثقافي والحضارى ؟ افلا نعترف بأن اللغة هي التي شملت ومازالت تشد أفرادها امتنا الكبيرة بعضهم الى بعض ، وبأن قوتنا أو ضعفنا يتوقفان على الحفاظ على هذا الرباط أو على فصره ؟

أما من جهة مقارنة اللغة العربية باللغات الأخرى فمن المتعارف عليه علميا أنه ليس للغة فضل على لغة أخرى إلا بما اكتسبته خلال العصر الحاضر من تفوق في المفردات الدالة على العلوم والتقنيات الحديثة التي تتميز بها الحضارة الغربية الغالبة . فلا بد من أن نؤمن أيضا بأن هذا الفضل لبعض اللغات على لغتنا هو فضل مؤقت سيمحي عندما تثبت لغتنا قدرتها - الكامنة فيها الآن - على استيعاب ما طاب لنا من هذه الحضارة لاثراء حضارتنا لا لمطسها ، ولا استمرار ثقافتنا لا للقضاء عليها . اذ في القضية اختيارات وكل اختيار يفرض التمعن والتروى لا التسرع ودكوب الرأس والهوى .

إن الاحتكار الفاضح الذى لا تنفك اللغات الأجنبية تفرضه على لغتنا من شأنه - اذا لم نتحفز لمقاومته أو لكشف نواياه ومراميهِ القريبة والبعيدة - أن يخنق تراثنا الثقافى القومى ، ويقضى شعوبنا عن الحياة والايجابية ، وعن مشاركتنا الفعلية فى اثراء الحضارة العالمية المعاصرة مشاركة النذ للنذ لا تبعية العبد للسيد . اننا نرحب بالحوار الحضارى بين مختلف اللغات من أجل اثرائها جميعا ، وهذا يحتم علينا الحفاظ على لغتنا العربية لأنه يمثل التفتح المنشود على لغات الغير فى مفهومه الحضارى والانسانى الصحيح .

٧٠ - علال الفاسي (المغرب)

يعد علال الفاسي من أبرز الزعماء السياسيين والقادة المفكرين الذين قادوا معارك القومية العربية سواء في المغرب بصفة خاصة أو في الأمة العربية بصفة عامة . تجلت أفكاره السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفقهية في مختلف كتبه التي تناولها بالدراسة والتحليل عدد من مؤرخي الفكر الاسلامي والعربي الحديث باللغة العربية والفرنسية والانجليزية . ولعل كتاب « ملامح من شخصية علال الفاسي » للمفكر المغربي عبد الكريم غلاب يعد من أفضل الدراسات التي كتبت عن فكر علال الفاسي وكفاحه ، ولذلك اعتمدنا عليه كمصدر أساس من مصادر هذا التحليل للمنهج الفكري عند علال الفاسي كرائد قومي .

ويعتبر كتاب علال الفاسي « النقد الذاتي » ١٩٤٩ من أهم كتبه التي بلورت منهجه الفكري القومي . فقد كتبه قبل الاستقلال وحدد فيه المسار القومي لبناء المغرب المستقبلي ، متخذاً من الحرية الفكرية القومية أساساً لكل تفكير أو ممارسة ، ومن العقل حكماً مطلقاً لكل عمل فكري ويعتبر حرية التفكير حقاً عقلياً لاحقاً طبيعياً . يقول في فصل « التحرر الفكري » : « لنثق في العقل ، ولكن لنرفع مستواه ، ولنعلم الشعب كيف يفكر ، ولكن لنحذر طفيليات الأفكار ، لتكون حرية التفكير جزءاً من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع ، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يبل » .

والتفكير - عند علال الفاسي - وسيلة وليس غاية ، أداة وليس هدفاً . لذلك لا بد أن يكون قومياً شاملاً بعيداً على الدوائر الذاتية أو الشخصية أو المحلية أو الإقليمية الطارئة . فالفكر القومي الشامل قادر على مواجهة كل المشاكل التي تعترض الشعب ، وقادر على استيعاب كل

الأجزاء التي تتكون منها البلاد وكل العناصر التي يتألف منها الشعب .
ولذلك يستوعب الفكر القومي المتحرر الأسس الدينية الروحية
والاتجاهات الديمقراطية الشعبية ، والمذاهب الاقتصادية والسياسية
والاجتماعية بحيث يعضها تماما ويفرز منها عمارة جديدة تسرى في
شرايين الأمة .

على سبيل المثال يرى الناس أن الايمان بالله في مقدمة الأسس التي
يجب أن يعتمد عليها الفكر العربي القومي ، ويؤكد أن الذين بذلوا الجهود
ليقظة أوروبا وأمريكا لم يكونوا بعيدين عن الله ، ولا متجردين من مثاليته ،
ولكنه يعتقد أن الدين لا يمكن أن يكون بعيدا عن الحياة الاجتماعية إلا عند
الذين عجزوا عن التوفيق بين العلم والدين . وينطلق تفكيره هذا من
إيمانه بأن الاسلام رفع قيمة العقل ، وانقرآن دعا الى النظر والتبصر
والتفكير والاحتكام الى الفكر السليم والعقل الراجح . يقول : « وهذا
ما يجعلنا نؤمن بالعقل في غير تحفظ ونعتد به في تفكيرنا الديني ..
والدين في نظر الاسلام لا يمكن الا أن يكون عونا للعلم » . ويعتبر الفاسي
ميزة الاسلام في أنه قابل للتطور بحيث ترك للمسلمين حق النظر في كل
ما هو من شئون الدولة وأنظمتها وشكل الحكم الذي يختاره الشعب
لنفسه .

في هذا الاطار الفكرى المتفتح يعالج علال الفاسي الفكر السياسي
الذي يعتمد على الديمقراطية وحكم الشعب لنفسه بنفسه . كما يعالج
الفكر الاقتصادي بنفس المنهج المستقل المتحرر من التبعية لأية نظرية قديمة
أو حديثة بعد أن يدرس مختلف النظريات وينتقدها . فهو يرى ضرورة
أن يتمتع الزعيم القومي بكفاءة علمية ومقدرة على تتبع النشاط الفكرى
من خلال التراث العربى والاسلامى ، ومن خلال واقع الفكر السياسى
والاقتصادى فى العالم الغربى وفى أوروبا . ويجب ألا يتقبل الأفكار أو
المذاهب كما وضعها أصحابها ، وإنما يعرضها عرضا نقديا فيأخذ منها
ما يتفق مع اتجاهه وواقع بلاده وأمتة العربية بصفة عامة ويرفض ما لا يتفق
مع هذا الاتجاه . ولا يعتبر علال الفاسي رفضه لبعض الاتجاهات الفكرية
فى الغرب تعصبا بمقدار ما يعتبر ذلك استقلالا فكريا نابعا من شخصيته
القومية وحاجة أمتة العربية وواقعها .

وكان موقف الفاسي من قضية القومية العربية فى المغرب موقفا
واضحا محددا حاسما . فقد كان يؤمن بأن الوحدة الوطنية هي المقدمة
الطبيعية للوحدة القومية . ذلك أن الاستعمار نجح فى تمزيق وحدة المغرب
الوطنية من خلال تأكيد مفاهيم القبيلة والعشيرة والناحية والاقليم

والمدينة • فمع القبيلة أو الناحية أو الاقليم كانت أسماء مثل موس أو الشباطة أو زمر أو الرحامنة ، أو دكالة ، أو الريف ، أو الصحراء ألح وتحت بند المدينة كانت فاس والفاسيين ومكناس والمكناسيين والرباط والرباطيين وسلاو السلويين ، وقس على ذلك من الكلمات التي كانت تستهدف التفرقة القبلية والعنصرية حتى أن كتب المؤرخين المغاربة أنفسهم أظهرت المغرب على أنه مجموعة من القبائل والأجناس والعناصر أكثر ما يميزها التناجر والصراع : وهو صراع وهمي مفتعل لكنه للأسف كثيرا ما كان ينتقل الى أرض الواقع الراهن ، مما حدد الوحدة الوطنية في صميمها •

من هنا كان إصرار علال الفاسي على تثبيت دعائم الوحدة الوطنية حتى لا تظل القبيلة والاقليمية تطحن كيان المغرب وتتيح للاستعمار أن يتغلب على كل مقومات البلاد الوطنية والقومية بعد أن تغلب عسكريا على كثير من الأقاليم مستعينا في هذا بالعنصرية والقبلية والاقليمية والطبقية • لذلك نادى الفاسي ببدء الشعب الواحد من مازغ ويعرب ، فلا مجال لحلق الفسوارق بين البربر والعرب في التشريع والادارة والدين والمنطلق الحضاري • كما دعا الى وحدة اللغة : لغة التعليم والادارة والحياة العامة ، لا حرصا ولا غيرة على اللغة العربية فحسب ، ولكن كذلك لتكون اللغة قيمة من قيم الشعب ، تكون وحدته وتماسكه وتمنحه المعنى الحقيقي للشعوب التي من مقوماتها التفاهم الذي لا يمكن أن يكون إلا بلغة واحدة •

وقد رفض الفاسي مفهوم التعليم بشكله التقليدي ، فالتعليم ليس جشوا الأدمغة بالمعلومات • إنه تثقيف وتربية وبناء للانسان العربي وتجديد للعقل العربي وتهذيب للنفس والروح • التعليم يعنى عنده التربية عن طريق اللغة القومية والتاريخ القوي والفكر القومي والفلسفة القومية ثم الانفتاح على الآخرين • والتعليم الذي لا يكون شخصية متميزة ليس تعليما وطنيا أو قوميا ، بل تعليم قاصر منحرف حتى ولو أخرج علماء وفلاسفة وائى انحراف فى التعليم لابد أن يؤدي الى كثير من الانحرافات فى الحكم والتسيير والعقيدة الوطنية والاستقامة الخلفية والمسار القومي • لم يكن التعليم عند الفاسي مجرد قضاء على الأمية ، فليس من واجب الدولة فقط أن تنفذ الأبطال من الأمية ، ولكن من واجبها أن تفتح أمامهم طريق الثقافة •

واذا كان فكر علال الفاسي مفتوحا على الحضارة العالمية والثقافية الأجنبية ، فقد كان يرفض أن يكون المتعلمون العرب نسخة من المتعلمين

الأجانب ، يعرفون كل شيء عن تاريخ وحضارة وإنسان البلاد التي درسوا فيها ، ولا يعرفون شيئا عن بلادهم . فالتعليم في الوطن الغربي ما زال يستوحى الأنظمة الغربية وخاصة ما كان مطبقا منها في المستعمرات ، وهو تعليم يحصر فكر المتعلم في تلقن بعض المواد التي تفده للحياة العلمية . كان العمل في الماضي هو مساعدة الحاكمين على أن يتفاهموا مع الحكومين ، وعندما تطور أصبح مساعدة الدولة على التسيير ، ولكن هذا التعليم لا يكون مثقفين ولا يفتح أمامهم باب الثقافة ، بل يعمل على خلق الانقسام بين المتعلم وبلاده ، بحيث يعيش أجنبيا فيها بضمير مضطرب اذا استيقظ هذا الضمير ، وهو على استعداد لتركها اذا ما وجد دخلا أعلى في بلاد أخرى . وحسب المال ليس السبب في هجرة العقول ، ولكن الذي يسبب ذلك حتى في البلاد المتحضرة هو الانقسام بين المتعلم وبلاده .

تلك نتيجة خطيرة للثقافة الدخيلة التي تباعد ما بين المواطن وبلاده فتعلمه كل شيء عن الآخرين ، أما بلاده فليست في اعتبارها على الإطلاق . لذلك يرى غلال الفاسي ضرورة اعتماد التعليم والثقافة على أسس جديدة تخلق في المتعلم والمثقف روح الاطلاع والبحث من أجل وطنه وعرويته . فالثقافة الحقيقية هي انتماء قومي قبل أي شيء آخر ، لذلك تعتمد على الحرية في التفكير والممارسة ، فلا ثقافة بلا حرية تمهد الطريق لترسيخ القيم القومية التي لا تفرق بين عربي وبربري في المغرب . فقد انتقل البربر الى شمال أفريقيا قبل الاسلام بقرون وحافظوا على هذه البلاد كأقوى ما يكون الحفاظ . وانتقل اليها العرب مع الاسلام ، فنقلوا عقيدة ولغة وحضارة . واشترك العرب والبربر في قيادة البلاد سياسيا وعلميا وحضاريا ، وتكون منهم المغربي العربي الذي يسكن الجبل أو السهل ، ويتحدث العربية أو البربرية ، وليست له هوية سوى القومية العربية .

أما فكرة القومية الضيقة بمعناها العنصري فلم يحاول أن يبرزها في المغرب الا الاستعمار ، ولكن مقاومتها جاءت من كل سكان البلاد سواء منهم من يقول انه عربي أو بربري . فقد أعلن الجميع دفاعه عن عروبة المغرب ، والفهم الحقيقي للعروبة أعلنه غلال الفاسي في كل المناسبات الوطنية والقومية . حين أكد القضية ليست قضية جنسية أو عنصرية ، بل هي قضية واقع وفكر وثقافة . الواقع يقول ان المغاربة يكونون عنصرا واحدا ، ولا يمكن أن يزعم أحد أنه عربي خالص أو بربري خالص ، ومن الذين يزعمون أنهم عرب خالص انحدروا من عائلات بربرية ، ومن الذين يزعمون أنهم بربر خالص شرفاء انحدروا من عائلات عربية . ومن هنا كانت عروبة المغرب تعنى المعنى الواسع للعروبة التي تشمل العرقية الدينية والقيم الثقافية القومية .

بهذا المفهوم الثقافي الفكرى الحضارى الشامل آمن غلال الفاسى بعروبة المغرب ، وناضل ليصل المغرب بالوطن العربى فى نضاله التحررى ، وليجمل منه عضوا فى الجامعة العربية ، ثم ليوجه فى مجموعة المغرب العربى الذى يشمل ما بين سيناء وموريتانيا ، ثم فى الوحدة العربية الكبرى ولم تكن وحدة المغرب العربى تتعارض عنده مع الوحدة العربية . فقد كان يرى أن الوحدات الاقليمية طريق الوحدة الكاملة . ولهذا أيد وحدة مصر وسوريا ومشاريع وحدة مصر مع السودان ، ووحدة مصر مع ليبيا ، ووحدة تونس مع ليبيا . ذلك أن فكرة الوحدة عنده ليست صادرة عن عاطفة وحساس ، ولكنها منطلقة من فلسفة قومية . فهو يعتقد أن عهد الوطنية الضيقة المقفلة قد ولى ، وأن هذه البلاد التى تربطها اللغة والدين والفكر المشترك والمصير الواحد ، وتواجهها مشاكل خطيرة استعمارية واقتصادية واجتماعية . لا يمكن أن تتخلص منها الا بوحدة أقطارها بالشكل التدريجى الذى يحقق الوحدة الكاملة كهدف ، والا بوحدة الراى بين العاملين فى الحقل الوطنى والسياسى .

هكذا كانت العروبة عنده كلفة وثقافة أساسا من أسس الوطنية المغربية . ومن هنا كان يعنى نفسه وحزبه للنضال فى سبيل البلاد العربية المضطهدة بنفس الحماس والقوة التى كان يعنى بها نفسه وحزبه للكفاح فى سبيل المغرب . كان يؤمن بأن أى جزء من البلاد العربية إذا ما اضطهد أو احتل أو استعمر فذلك لا يمس هذا الجزء . فحسب ، لكنه يمس كل الوطن العربى بما فى ذلك المغرب . ومن هنا يأتى حماسه الكبير لتحرير فلسطين كقلب الوطن العربى المطعون بخنجر الصهيونية . ومن هنا كانت دعوته الملحة الى توحيد البلاد العربية ، ولو فى وحدات اقليمية كمقدمة للوحدة الشاملة .

وبما أن القومية العربية ليست مفهوما جنسيا أو عنصريا فإن اللغة العربية يجب أن تكون اللغة القومية لهذه البلاد ، لا فى الدستور والقانون . فحسب ، بل فى التعليم والحياة العامة كذلك ، وذلك بحكم أنها لغة الثقافة التى اضطلع المغرب بجزء كبير منها . والمشارك التى خاضها الفاسى فى سبيل اللغة العربية كانت فى نظره من متمات استقلال المغرب ، فالاستقلال السياسى لا يكفى إذا لم يحمه الاستقلال الفكرى ، والفكر لا يستقل وهو أسير لغة أجنبية . انه الوجه الآخر لنفس المنطق الذى استعمله الاستعمار حينما حاول أن يحول المغرب عن أصالته وقوميته العربية فبدأ باللغة التى جعلها لغة التعليم ولغة الادارة ولغة الحياة العامة . كان على غلال الفاسى أن يبدأ تحرير المغرب باستعادة أصالته

وقوميته عن طريق اللغة العربية والثقافة القومية . وخاض معركة ضارية من أجل تعريب التعليم ، لأنها لم تكن من أجل إعادة اللسان القومي فحسب ، بل كانت ضد الدعوات التي تزعم أن اللغة العربية قاصرة عن أن تستجيب للثقافة والعلوم الحديثة .

ذلك كان جوهر الفكر القومي العربي عند علال الفاسي كما تبدي في كتبه ودراساته التي نشرها بطول سنوات كفاحه الوطني والقومي مثل : « النقد الذاتي » ، و « الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » ، و « حديث المغرب في المشرق » ، و « المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى إلى اليوم » ، و « دفاع عن الشريعة » ، و « مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها » ، « عقيدة جهاد » ، و « منهج الاستقلالية » ، و « دائما مع الشعب » ، و « دفاعا عن وحدة البلاد » ، و « كي لانسى » . ولعل الأهمية القومية لهذه الدراسات تتمثل في أنها لم تكن مجرد نتاج نظري لقراءات ودراسات أكاديمية ، بل كانت المحصلة الفكرية لكفاح عملي على أرض الواقع الراهن بكل متناقضاته وصراعاته وسلبياته وإيجابياته ، ولذلك تشكل كتب علال الفاسي وأفكاره منهجا فكريا قوميا نابعا من تربة الأرض العربية ، قد يكون مستوعبا لانجازات الفكر العالمي ، لكنه لم يكن مقلدا لها . فعلال الفاسي كان رائدا في مجال الأصالة القومية .

٧١ - اسماعيل القباني (مصر)

يعد اسماعيل القباني من الرواد الأوائل الذين ربطوا بين القومية العربية ومناهج التربية الحديثة التي تعد الإنسان العربي منذ طفولته وصباه لكي ينهض بأعباءه القومية فيما بعد على أفضل وجه ممكن . فهو يؤمن بأن التربية السليمة هي الأساس الصحيح الذي بدونه لا تقوم للقومية العربية قائمة ، بل وتصبح مجرد شعار يراق غير قابل للتطبيق العلمي . وقد تبلور هذا الاتجاه في كل المحاضرات التي نشرها مثل « سياسة التعليم في مصر » عام ١٩٤٤ ، و « أثر الأنماط الثقافية في التنفـيـز الاجتماعي » ١٩٥٧ ، و « محاضرات في الوحدة الثقافية العربية » ١٩٥٨ ، و « اعداد المعلم العربي في إطار الفلسفة التربوية الجديدة » ١٩٦١ .

يرى اسماعيل القباني أن الثقافة هي الأداة التي تساعد الناس على أن يفهموا بعضهم بعضا ، فهي أشبهل من اللغة التي يقتصر دورها على تبادل الألفاظ والمعاني ، أما الثقافة فتأتي لتكمل دور اللغة من أجل تبادل الأنماط السلوكية والاحساسات المشتركة التي قد تعجز اللغة عن نقلها . . . أي أن الثقافة تنظم القوى السيكولوجية التي تحرك الجماعة ، وتحرك أفرادها ، كالمعتقدات والاتجاهات النفسية والمثل العليا ، والقيم التي تمتنعها الجماعة ، والمقاييس الخلقية التي تحكم بها على الأشاليب والأنظمة . وقد تكون هذه هي الناحية الأنسانية من الثقافة ، وهذه العناصر تختلف بطبيعة الحال من جماعة الى جماعة فالذي يميز أمة عن أمة هو في الغالب مجموعة عادات معنية أولها اللغة ، وعادات أخرى تنضل بطرائق كسب العيش ، والمعتقدات الرئيسية والمقاييس الخلقية ومجموعة العناصر التي

يتكون منها النمط الثقافي هي التي تجعل الصينى صينيا ، والأمريكى أمريكيا وهكذا .

من هنا كانت ضرورة الربط بين مناهج التعليم والأهداف القومية للامة . لكن اسماعيل القبانى عندما يناقش سياسة التعليم فى مصر فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم (١٩٤٤) ، فانه يرى أن الصلة بين ما يتعلبه الناشئة فى المدرسة والوطن نفسه وأمانيه وأهدافه القومية لم تتحقق ، وكان التعليم طبقا للهدف المرسوم - لا يتمشى مع طبيعة الشعب وبيئته ، اذ كان يلقن بلغة أجنبية ، هى اللغة الانجليزية ، وكان يتجه اتجاها نظريا صرفا دون النظر الى حاجات الشعب ، أما اللغة العربية التى كانت لغة التدريس فى جميع الموضوعات التى كانت تدرس فى المدارس الحديثة التى أنشأتها الدولة فى القرن التاسع عشر ، فقد احتلت مكانة ثانوية ، وبذلك أعاققت سلطات الاحتلال تقدم الثقافة القومية التى تعتبر اللغة القومية الوسيلة الأولى الصالحة للتعبير عنها .

وللقضاء تماما على الروح القومية شجع المستعمر - فى جميع أرجاء العالم العربى - الرسائل الأجنبية على إنشاء المدارس الدينية التبشيرية، فنشأت هذه المدارس أجنبية فى كل شئ : فى لغة التدريس وبرامجها ومناهجها وتقاليدها ، ولم تحاول قط أن تفهم المحيط المصرى أو تندمج فيه أو تخضع المجتمع المحلى الذى تقوم فيه ، ونجحت هذه المدارس فى أن تخلق فئة تتسم بالارستقراطية فى ثقافتها الأجنبية عن البلاد ، فلم تستطع أن تلتقى مع أى من طبقات الشعب فى الثقافة أو الاعتزاز بالقيم الموروثة والتراث المشترك .

وما فعله الاستعمار البريطانى فى مصر فعل مثله فى العراق وفلسطين والأردن ، وسار على نهجه طبيبعة الحال الاستعمار الفرنسى فى المغرب والجزائر وتونس وسوريا ولبنان . فقد أدركت قوى الاستعمار من أول وهلة سيطرت فيها على مقدرات الأمة العربية أن العدو الحقيقى لها هو الروح القومية التى يمكن أن تجمع طاقات العرب وتشحنها بحيث تقضى على الاستعمار نفسه فى نهاية الأمر . لذلك كان هدف البرامج التعليمية هى القضاء على الروح القومية عن طريق فرض الانماط الثقافية والسلوكية التى تنتمى الى حضارة المستعمر ، وفى الوقت نفسه فان اختلاف الثقافات فى العالم العربى ، ما بين ثقافة انجليزية وأخرى فرنسية ، قمين بأن يشتت طاقات الثقافة العربية الأصيلة ويحيل كيان الأمة العربية الفكرى والوجدانى الى أشلاء متناثرة .

ويرى اسماعيل القباني أن عبقرية القومية العربية تكمن في الطاقة الروحية التي تشكل جوهرها الحقيقي . وهذه الطاقة الروحية تشمل مجموعة العقائد الدينية ، والمبادئ الخلقية ، والمذاهب الفلسفية ، والأصول الاجتماعية ، ومعايير المثل والقيم الانسانية وغيرها مما يشمل بالجوانب العليا من حياة الانسان ممثلة في عقيدته ، وفكره ، وشعوره وأنماط سلوكه وذوقه . وهي التراث الانساني والقيم الروحية التي تميز حضارات الأمم بعضها عن بعض ، فكل أمة تطبع حضارتها الخاصة بطابع الروح الذي يميز شخصيتها ويحرك مشاعرها ، وهي ترجع جميعا الى افكار وعقائد الأمة الانسانية .

وكانت كل الحركات القومية التي سجلها التاريخ تنهض على عقيدة متبلورة أو قيم روحية معينة حددت لها مسارها واضابت لها طريقها نحو مستقبل أفضل للأمة كلها . يتجلى هذا في نهضة العرب التاريخية في صدر الاسلام ، بل ان حركات التحرر العربية في العصر الحديث وبعث الروح القومية في أوصال المجتمع العربي قامت أساسا على دعوات اصلاحية دينية ، وحركات ثورية اجتماعية قادها من المفكرين أمثال : جمال الدين الأفغاني ، ورفاعة رافع الطهطاوي ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي . وكان لهذه الدعوات والحركات أثرها القومي في الأمة العربية لأنها نبعت من الحياة القومية العربية السابقة عليها والتي ما زالت محتفظة بخصائصها ومقوماتها الأساسية حتى اليوم .

وعندما يتكلم اسماعيل القباني عن الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم فإنه يتكلم عنهم بصفتهم معلمين أولا وآخرين . ذلك أنه بصفته رائدا في مجال التربية والتعليم ، فإنه لا يرى فرقا كبيرا بين ما فعله هؤلاء الرواد المفكرين وبين ما يفعله المعلم في فضيل للدراسة بين طلابه وتلاميذه . فالحياة نفسها عبارة عن دروس متصلة ومتتابعة ، وعلى الأفراد - كما على الأمم - الاستفادة منها بقدر الإمكان وبكل الطاقة . وهذه الدروس موجهة أساسا إلى روح الانسان وفكره ووجدانه . لذلك يقول القباني :

« وإذا كانت دروس التاريخ قد علمتنا شيئا ، فهو أن كل نهضة عظيمة فيه قد قامت على أساس حركة روحية وفكرية . ويكفي دليلا على ذلك أن أشير إلى نهضة العرب في صدر الاسلام ، والنهضة العالمية التي صبحت الثورة الفرنسية ، ونهضة الروس منذ الثورة البلشفية ، فكل من هذه النهضات سبقتها حركة فكرية روحية عنيفة ، مهدت لها السبيل . بل لعل ما قطعته مصر من مراحل نهضتها إلى الآن إنما كان نتيجة الحركة

الروحية التي بداها جمال الدين الأفغاني وأتباعه ، وما استمثلته هذه الحركة من قيم روحية » .

ويرى القبانى أن نوعية مناهج التربية والتعليم فى العالم العربى تلعب دورا خطيرا فى استمرار شعلة القومية العربية موقدة على أساس من وحدة الفكر والوجدان والقيم الروحية والمصالح المتبادلة . لذلك نادى بتوحيد المناهج فى الأساسيات تحقيقا للتشابه العقلى والوحدة الفكرية بين أبناء العروبة . وبالطبع فإنه لا يقصد بهذا أن تفقد الأجزاء والأقاليم المكونة للوطن العربى شخصيتها المحلية المتميزة ، وإنما يقصد أن تكون للأقطار العربية استراتيجية مرسومة تنسق كل الجهود والطاقات العربية نحو تحقيق الأهداف المشتركة ، فى حين يحتفظ كل قطر بحقه فى تأكيد ظروفه الخاصة والنظر إليها بعين الاعتبار . فالمنهج العلمى والعمل يوضح لنا أن هناك فروقا كبيرة بين البيئات فى الأقاليم العربية - بل وفى داخل الإقليم الواحد منها - جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا وتاريخيا .

يقضى هذا بالضرورة تكييف المناهج بأحوال البيئة بحيث ترتبط مناهج التعليم وطرق تدريسها بالحياة فى البيئة المباشرة اتصالا وثيقا ، أى أن هذا يحتم ضرورة تطبيق مبدأ ساطع المصرى الذى ينادى بالتنوع فى الفروع . وفى الوقت نفسه لابد من أن تبرز شخصية الوطن العربى المحل فى المناهج والكتب وأن تشغل الموضوعات الخاصة الحيز الأكبر من الدراسة . ويجب ألا تكون هناك أية حسانين مرتبطة بهذا الموضوع لأن الجزء بطبيعته لا ينفصل عن الكل ، بل أنه يمثل إلى حد كبير ، وينوب عنه فى أحيان كثيرة ، وخاصة أن إدراك وحدة الوطن الأصغر والانتماء إليه أسرع من إدراك وحدة الوطن الأكبر والانتماء إليه . والولاء للوطن الأصغر لا يتنافى مع الولاء للوطن الأكبر ، بل شرط لتكوينه وعامل مهم من عوامل تقويته ، فالغرد ينتسب إلى جماعات متزايدة فى الاتساع هى الأسرة والقرية أو المدينة والإقليم والوطن الصغير والوطن القومى وأخيرا الانسانية جمعاء . فالملاطفة نحو الجزء تمهد السبيل للملاطفة نحو الكل وتقويها .

ونظرا للمتغيرات السريعة واللاهثة التى تمر بها الأمة العربية فى عصرنا هذا ، فإنها فى أشد الحاجة إلى تربية أجيال واعية قادرة على مواكبة إيقاع هذا العصر . لذلك يرى القبانى أنه إذا كان حسن اختيار المعلم وإعداده أعدادا صالحا هو حجب الزاوية فى العملية التربوية والتعليمية ، فإن أهمية ذلك تبرز بصورة أوضح فى عهود التطور السريع فى الحياة وفى أنظمة التعليم . ففي العهود التى يسير التغير فيها بإيقاع بطيء ، يمكن المعلم أن يعتمد على التقاليد ، وأن يسترشد بالأساليب التى تعلم بها وهو

طالب • أما في عهود التغير السريع فإن الكثير من التقاليد والنظم والأساليب التي تعلم بها المعلمون في صغرهم تصبح غير ملائمة للاتجاهات الجديدة .
ويصبح أعداد المعلمين لتقبل هذه الاتجاهات والسير وفقا لها أمرا مهما .
وفضلا عن هذا تكون هناك حاجة الى اصلاح ما فيهم من عيوب عامة تركتها في شخصياتهم حياة الأسرة والمجتمع ، وإلى اكسابهم الصفات الأخلاقية والاتجاهات العقلية والنفسية التي تلائم أسلوب الحياة الذي تنشده الأمة في تطورها •

يحتم القبانى أن يكون هذا كله من أهداف المعاهد التي تقوم بأعداد المعلمين في جميع أرجاء العالم العربى • فالمعلم هو دعامة الإصلاح التعليمى والفكرى ، ومعاهد اعداد المعلمين هى فى الواقع فقط الارتكاز فى كل حركة قومية بعيدة المدى • ولكى يتحقق هذا الاتجاه فى اعداد المعلم العربى فان ذلك يتطلب بالضرورة اعداده اعدادا عاما من ناحية ، باعتباره انسانا ومواطننا ، واعداده اعدادا مهنيا خالصا بوصفه معلما ورائدا اجتماعيا وفكريا من ناحية أخرى • ولا يمكن بطبيعة الحال الفصل بين الاعداد العام والاعداد الخاص فضلا تاما ، فهما مرتبطان ومتداخلان أحدهما فى الآخر الى حد بعيد • فتربية المعلم العامة لها أثر بعيد فى روحه ونظرته الى عمله ، والأسلوب الذى يسير عليه فى تربية تلاميذه ، كما أن دراساته المهنية ينبغى أن تسهم فى تكوينه العقل والنفس وثقافته العامة ، حتى يستطيع أن ينقل القيم الفكرية والروحية والوجدانية والسلوكية للقومية العربية الى الأجيال المتتابة التى يقوم بتدريسها • فالمعلم هو عصب العملية التربوية التعليمية ، وله أكبر الأثر فى النهوض بالوطن وتحقيق أهدافه القومية • وبدون القيام بدوره على الوجه المطلوب ، فإن الانسان العربى لن يستطيع - منذ حدوثه - الشعور بالانتماء الى الوطن العربى الكبير ، بل انه سيعجز حتى عن الانتماء الى وطنه المحلى الصغير •

٧٢ - محمود كامل (مصر)

كان محمود كامل من أوائل المفكرين والباحثين الموسوعيين الذين قاموا باجتهادات وإنجازات مرموقة في مجال بلورة قضية القومية العربية فكريا وتاريخيا وجغرافيا وحضاريا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا .
ففي يوليو عام ١٩٤٥ نشر في مجلة « الجامعة » التي كان يصدرها وقتذاك دراسة في نحو عشرين صفحة بعنوان « مصر والأقطار العربية : دولة واحدة وجنسية واحدة وجيش واحد » استعرض فيها تاريخ الوحدة بين الأقطار العربية والاشكال السياسية المختلفة المقترحة لإعادة تحقيق هذه الوحدة . وانتهى في تلك الدراسة الى اتجاه يعد رائدا ملهميا في وقته حين قال ان :

« الرأي الصلي الذي يتسجم مع منطق التاريخ هو انشاء اتحاد يجمع بين الأقطار العربية ، وهذا الرأي لا ندعو اليه رغبة في أن يكون لمصر مركز ممتاز في هذا الاتحاد فان جميع أعضائه سيكون لهم ما لمصر من الحقوق على أن يحتفظ كل عضو ببرلمانه يسن له التشريع الملزم له . ولكل عضو ميزانيته الخاصة ، ولكل عضو حكومته المحلية الخاصة ، إلا أن البرلمان الاتحادي يتكون من نواب وشيوخ يمثلون كافة أعضاء الاتحاد كل بحسب عدد سكانه ، كما أن التمثيل السياسي والقنصلي للاتحاد في الخارج موحد وجيشه واحد ، وجنسية جميع مواطنيه واحدة » .

والدليل على ريادة محمود كامل في هذا المجال أن جامعة الدول العربية - عند نشر تلك الدراسة - لم تكن قد استكملت بعد مقومات تكوينها وكيانها . وكنوع من التلخيص الفكري والفلسفي والعمل للجامعة

الوليدة أصدر محمود كامل فى ديسمبر من نفس العام كتابه « العمل لمصر : بحث دولة وإحياء مجد » الذى تضمن تلك الدراسة كتاب رئيسى من أبواب الكتاب . كما أراد محمود كامل أن يعرف العالم الخارجى ببزوغ شمس القومية العربية فصدرت الترجمة الفرنسية للكتاب نفسه فى مارس ١٩٤٦ .

وفى مارس ١٩٥٦ - وكانت فكرة الوحدة العربية قد بدأت تتبلور على مدى الأحداث التى توالى على الشرق العربى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية - أصدر محمود كامل كتابه الموسوعى « العرب : تاريخهم بين الوحدة والفرقة » فى نحو خمسمائة صفحة ، بسط فيه - بقدر ما تيسر له من مراجع وما اتسع له من أفق البحث الشامل والعميق - تاريخ الوحدة بين العرب وعوامل الفرقة بينهم والمراحل التى اجتازها مذهب التحرر العربى لإعادة تحقيق الوحدة الكبرى .

وفى أكتوبر ١٩٥٨ أراد محمود كامل أن يعيد طبع هذا الكتاب ، فاكشف أن تطورات خطيرة قد وقعت فى الشرق العربى منذ أن أصدر كتابه فى مارس ١٩٥٦ ، وهى أحداث لم يتعرض لها - بلادة - ذلك الكتاب ، فلم يكن السودان قد استكمل مقومات سيادته كجمهورية عربية ، ولم تكن تونس كجمهورية عربية والمغرب كملكة عربية قد انضمتا إلى أسرة الدول المستقلة فى العالم العربى ، كما أن « الجمهورية العربية المتحدة » التى ضمت مصر وسوريا ، و « الدول العربية المتحدة » التى ضمتها مع المملكة المتوكلية اليمنية فى « اتحاد » و « الاتحاد العربى » الذى ضم العراق والمملكة الأردنية الهاشمية ، ثم الثورة التى أطاحت بالنظام الملكى فى العراق وأعلنت الجمهورية العراقية ، كلها مراحل حاسمة خطتها. الأسرة العربية الكبرى ، كما تبين محمود كامل أنه ما من باب من أبواب الكتاب السابق الا وقد استندعت الأوضاع الجديدة أن يدخل عليه تعديلا جوهريا ، أو تنقيحا هاما ، أو اضافة رئيسية . أو تحويلا لا غنى عنه ، أو تصويبا لتضخ مما استجد لديه من مراجع أنه لا يمكن إغفاله . وانتهى الى أن الكتاب - فى صورته الجديدة - قد اتخذ صورة أخرى وحجما جديداً زاد على الستمائة صفحة ، لذلك وجد من الخير أن يطلق عليه اسم « الدولة العربية الكبرى » .

هكذا جمع محمود كامل بين الدراسة الأكاديمية الشاملة المتعمقة والمواكبة الفكرية المعاصرة لأحداث الوطن العربى . فهو يرى أن الدراسات المتعجلة أو المقالات الصحفية لا تساعد كثيرا على إدراك الأمة لهويتها

وشخصيتها المتميزة المستقلة . من هنا كانت كتبه الموسوعية بمثابة المراجع التي لا غنى لفكر عربي عنها . وكانت المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في دراساته موسوعية بدورها جمعت المراجع العربية والأجنبية بشتى أنواعها واتجاهاتها . وهو عندما يتعرض لموضوع بالبحث والدراسة لابد أن يقتله بحثاً ، على الأقل حتى المرحلة التي كتب فيها البحث . ففي كتابه « الدولة العربية الكبرى » ١٩٥٨ يتعرض لتاريخ العرب وحضارتهم ابتداء من عصر ما قبل الأسرات حتى عام ١٩٥٨ الذي تم فيه تأليف الكتاب .

ان العرب - بعد التطور التاريخي الطويل في الآلاف السبعة الأخيرة من تاريخ العالم ، أى منذ عصر ما قبل الأسرات - هم ذلك الجنس الذي يطلق عليه اليوت سميث اسم « الجنس الأسمر » كما يطلق عليه سيرجي اسم « الجنس الأبيض المتوسط » ، ويرى أن هجرات من هذا الجنس قد عبرت البحر الأبيض المتوسط على البرزخ التي كانت تصل في العصرين الحجري القديم والحديث شمال أفريقيا بجنوب أوروبا من جبل طارق وصقلية . ولم ينته اليوت سميث وسيرجي الى هذه النتيجة الا بعد استبعاد تقسيم الجنس البشرى الى الأقسام التقليدية التي تعود الى أصل عبري ، أى الى آريين وساميين وحاميين ، وكان هذا الاستبعاد على أساس أن هذه التفرقة - من وجهة النظر العلمية السليمة - إنما هي تفرقة بين اللغات لا بين الأجناس البشرية .

وكما أن جنود التاريخ العربي موعلة في القدم ، فإن الحدود الجغرافية للأمة العربية موعلة في الاتساع . فالعرب يشغلون حيزاً من الكرة الأرضية يقع بين المحيط الهندي وخط الاستواء جنوباً ، والخليج العربي وإيران شرقاً ، وجبال طوزوس وساحل البحر الأبيض المتوسط الجنوبي شمالاً ، والمحيط الأطلسي غرباً . وهذه مساحة شاسعة تزيد على أربعة ملايين وربع المليون من الأميال المربعة ، أى أنها توازي مساحة الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك مجتمعة ، لكنهم موزعون فيها على ممالك وجمهوريات وسلطنات مستقلة سياسية واقتصادياً عن بعضها بعضاً على الرغم من أنها جميعاً متجاورة متلاصقة لا تكاد تفصل بين الواحدة والأخرى حواجز جغرافية ، وتربط بين رعاياها منذ عصور ما قبل التاريخ وشائج من المصالح الاقتصادية ، والوحدة الثقافية ، وتجمع بين حكوماتها منذ فجر التاريخ في فترات متلاحقة ، أشكال مختلفة لا من الوحدة السياسية ، بل إنما في أكثر من عهد يلت جميعاً دولة واحدة .

وقد تكلم هؤلاء العرب - في شبه الجزيرة العربية - لغة سامية تنبع من أصل واحد وإن اختلفت بعض لهجاتها . وهذا « الجنس

«الاسمر» أو هذا «الجنس الأبيض المتوسط» قد اتبع أبجدية تنبع من أصل واحد، إذ أن الباحث اللغوي مارتن سبرنجلنج يرى - ويجاريه في ذلك كثيرون- أن الأبجدية السينائية، وهي أبجدية نقلت فكرة التدوين من النهر وغلغية قد انتقلت الى سوريا وشبه جزيرة العرب، ومنها نشأت الأبجدية الفينيقية السامية، التي هي أصل الأبجديات السامية ومنها العربية، وكان ذلك منذ أوائل الألف الثانية قبل الميلاد أى منذ حوالي سنة ١٨٥٠ قبل الميلاد.

وأقدم ذكر للعرب - اكتشف حتى الآن - ثابت في نقش يعود الى الملك الآشوري شلمنصر الثالث الذى أراد فى عام ٨٥٤ ق.م أن يضم منطقة دمشق الى دولته، أى الى العراق، إذ أشير فى بيان تفصيل هذه الحملة الى الشيخ «العربي» الذى كان حليفاً للملك «آرام» أى دمشق.

وهؤلاء العرب قد عرفوا بهذا الاسم، على أنهم أهل شبه جزيرة العرب والجزء الشرقى من وادى النيل فى مصر فى الأدب الاغريقى، إذ ذكرهم هيرودتس (٤٨٤ - ٤٢٥ ق.م) بهذا الاسم وبهذه الصفة أى منذ نحو ألفين وخمسمائة عام.

وقد اتخذ العرب القدماء فى الكتابة خطأ واحداً ثبت علمياً أنه يعود، على الأقل، الى القرن الخامس قبل الميلاد، الى نحو ألفين وخمسمائة عام، و«المسند» وهو خط الحبريين فى جنوب شبه الجزيرة العربية الذين نشأت دولتهم فى عام ١١٥ قبل الميلاد قد استعمله من قبلهم السبأيون الذين قامت دولتهم حوالى ١٠٠٠ قبل الميلاد، وقد تجاوز هذا الخط شبه الجزيرة العربية الى مصر فعثر فى قنا على كتابة بهذا الخط كما عثر فى الجيزة على كتابة أخرى تعود الى عهد بطليموس بن بطليموس أى الى القرن الثالث قبل الميلاد.

وعلى الرغم من وقوع المنطقة العربية فى ملتقى ثلاث قارات، واختلاط العرب بالتيارات الوافدة من الخارج سواء بالامتزاج أو الصراع، فإن الشخصية العربية لم تفقد مقوماتها الجوهرية بل ظلت محافظة عليها سواء بلفظ الدخيل أو احتوائه واستيعابه تماماً كما حدث فى أعقاب الحروب الصليبية على سبيل المثال... ولذلك كان من الطبيعي أن يصف بعض المؤرخين الأمريكيين المحدثين العرب بأنهم «سبق لهم أن قادوا العالم فى مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الانسانى طوال ألفى سنة على الأقل فى أيام اليونان»، وفى العصور الوسطى لمعة أربعة قرون تقريباً وليس ثمة ما يمنع هذه الشعوب من أن تقود العالم ثانية فى المستقبل القريب أو البعيد.

ولكى يستوفى بحثه الشاق المتشعب كيانه العلمى بقدر الامكان حاول محمود كامل فى القسم الأول من كتابه الموسوعى أن يستعرض ويحلل تاريخ العرب ، وأن يعنى بصفة خاصة بإبراز الفترات التى تحققت فيها وحدتهم . فى حين ركز فى القسم الثانى على أسباب الفرة بين العرب والى فتت فى عضد تلك الوحدة ، ثم ختم كتابه بتحليل وعى الوحدة العربية فى القرن التاسع عشر ، كيف نشأ ، وكيف تطور ، وذلك مع استعراض المشاكل وتحليل الصعاب التى تعترض هذه الوحدة فى الوقت الحاضر . ولم يقتصر جهد محمود كامل على الاستعراض والتحليل بل وضع يد القارئ على الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الوحدة ، مع النظر بعين الاعتبار للتطور الطبيعى الذى يجب أن تمر فيه هذه الوحدة لكى تكتمل لها النظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية التى تكفل اعادة تكوين للدولة العربية الكبرى .

واذا كان هدف اقامة الدولة العربية الكبرى يبدو الآن بعيدا وراء الأفق ، الا أن الدراسة المستفيضة والمتعمقة التى قدمها محمود كامل لتاريخ العرب منذ فجر الضارب فى غياهب القدم وحتى الآن ، هذه الدراسة تدل على أن قيام هذه الدولة الكبرى ليس بالمستحيل اذا ما عقد العرب العزم على ذلك ، وتركوا المجادلات العقيمة والمساجلات الكلامية خلف ظهورهم من أجل الانطلاق الى مستقبل العربى الحقيقى .

٧٣ - عبد الرحمن الكواكبي (سوريا)

يعد عبد الرحمن الكواكبي من رواد حركة التنوير العربي ، فقد عاصر مرحلة انهيار الامبراطورية العثمانية ولمس بنفسه ما فعله الحكم الفاسد في الأمة العربية على مدى خمسة قرون مظلمة ، اذ أنه عاش في الفترة ما بين عامي ١٨٥٤ و ١٩٠٢ ، ووجد أن أفضل أسلوب لايقاط للأمة العربية من غفلتها الطويلة وسباتها العميق ، يتمثل في إشعاع الفكر القومي الذي غاب عن الساحة العربية طويلا . لذلك أنشأ الكواكبي في حلب سنة ١٨٧٦ جريدة « الشهباء » التي أصدر فيها خمسة عشر عددا ثم ألفتها الحكومة لسلوكها مسلكتا حرا في معالجة القضايا العامة وتنديدها بالظلم والظالمين ، ولدفاعها عن حقوق الضعفاء والمستبددين . وفي عام ١٨٧٩ أصدر جريدة أخرى باسم « الاعتدال » ، وبرغم أن امتيازها لم يكن باسم الكواكبي ، فإن صدورها لم يستمر لنفس الأسباب الفكرية التي أوقفت « الشهباء » .

أما أكبر انجاز فكري قومي له فيتمثل في كتابيه « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » . الكتاب الأول كتب على شكل نشرة دورية حوت خمسا وعشرين مقالة خيالية واسمه بالكامل « أم القرى » وهو ضيق مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ . وقد تخيل فيه الكواكبي أن مؤتمرا عقد في مكة للتداول في أحوال المسلمين في بلادهم وأسباب تأخرهم . أما الكتاب الثاني « طبائع الاستبداد » فهو شجب عنيف للحكومة الاستبدادية ، ولأول مرة في تاريخ العرب الحديث يلاحظ مفكر عربي في كتاب له أن السياسة علم واسع جدا يكاد لا يحيط به أو باطرافه أحد من المفكرين لتشعبه

وانقسامه الى فنون ومباحث . أما عن تقصير العرب في هذا المجال فيؤكد الكواكبي أن هذا الموضوع ظل بعيدا عن أذهان العرب الى أن أقبل الأوروبيون فخاصوا في هذا العلم خوضا عميقا وجمعوا متفرقه وفصلوا أبوابه وخصوا كل باب منه ببحث مطول ، كما عينوا اتجاهاته العامة فأدرجوها تحت أبواب كهذه : السياسة العامة ، السياسة الخارجية ، السياسة الداخلية ، السياسة الادارية والاقتصادية والحقوقية وسواها من متفرقات هذا العلم .

وظل العرب مقصرين في هذا الميدان لا يجول فيه الا عدد قليل جدا أمثال رفاعه الطهطاوى في كتابه « الذهب الابريز في رحلة باديز » ، وخير الدين التونسي ، وأحمد فارس الشدياق ، وسليم البستاني ، وصليبان البستاني . فهذه هي الشخصيات العربية الخمس التي وجد الكواكبي أنها عنت بالبحث السياسي ، لكن عددها ازداد مع الزمن لانتشار الصحافة في الأقطار العربية ، ومع ذلك لم يتوقف أحد من هؤلاء عند قضية تأتي على رأس القضايا السياسية وتتناول الاستبداد بدراسة مفصلة لحاجة العرب الى فهم هذا الموضوع وإدراك الاختلاف بين الواقع الراهن والأمانى المقودة على المستقبل . من هنا كان خوض الكواكبي في هذا الخضم . وهو لم يتوقف طويلا عند التفاصيل الفرعية ، وإنما عنى بالناويز العامة على أمل أن يأتي من بعده من يتابع السير على النهج نفسه ، ويعالج ما تبقى من قضايا الأمة العربية المصيرية .

وقد نشر الكتابان في القاهرة ، دون ذكر لاسم المؤلف ، وكان إقبال الناس على مطالعتهما منقطع النظير ، بل وأثارا جدلا واسع النطاق على كل المستويات ، وهزيت منهما نسخ الى سوريا ، وزعت سرا كما يقول جورج أنطونيوس في كتابه « يقظة العرب » . ولعل ريادة الكواكبي تتمثل أيضا في أنه كان أول من يفرق ويميز ، من تلقاء نفسه ، بين الحركة العربية والحركة الاسلامية العامة . فعلى الرغم من أنه كان تلميذا معاصرا لجمال الدين الأفغاني الذي دار فكره حول إقامة دولة اسلامية متحدة ، فإنه ميز بين العربي والاعربي من الشعوب الاسلامية . فهو يرى أن العرب نالوا منزلة خاصة في تاريخ الاسلام بفضل لفتهم ونسبهم . لذلك كان تأييده لفكرة الوحدة الاسلامية تأييدا كاملا من خلال احتفاظه للعرب بمركز الصدارة فيها ، من هنا نادى بنقل الخلافة الى عربي من قريش على أن تكون مكة عاصمة لها .

ومن الواضح أن فكر الكواكبي العربي الاسلامي كان نتاجا لأكثر من مدرسة ، مما منحه مؤثرات عديدة تمثلت في سعة نظره وعمق تسامحه.

فنجده عنده من الأبعاد الخسبية : البعث الاسلامي ، والقومية العربية ، والمضارة الغربية ، والنزعة الدستورية . ففي كتابه « أم القرى » يبدو الكواكبي موقنا بخوض معركة طويلة الأمد ضد الرجعية والتخلف والجمود والتحجر . فعلى طول قرون خمسة من الظلم والظلام ألّف العرب وضعهم ووطنوا أنه أفضل ما تيسر للانسان ، لذلك يوجه الكواكبي كتابه هذا الى الفئة الواعية المتنبهة البعيدة عن التقليد المتبصرة في أسباب الأمور . وبما أن الله جعل لكل شيء سببا ، فلا بد لهذا الخلل الطارئ والضعف النازل من أسباب ظاهرة بيّنة ، ويكفي أن يكتشف العرب أو يكشفوا عن هذه الأسباب ليتخلصوا من البواعث التي تؤدي اليها .

ومن خلال الحوار الذي دار بين ممثلي الدول الاسلامية في هذا المؤتمر الخيالي يوضح الكواكبي أن تهقير المسلمين والعرب يعود الى أكثر من ألف عام ، وقد واكب هذه الانهيار من الجانب الاسلامي نهضة كبرى في العالم الغربي ، ولا سيما في العلوم والفنون ، فزادت قوة دول الغرب على قوة الشرق ونشرت نفوذها على أكثر البلاد والعباد من مسلمين وغيرهم ، وما زال المسلمون في سباتهم الى أن استولى الشلل على كل أطراف المملكة وقرب الخطر من القلب . أما تصوير الواقع القائم بهذه الصورة المحددة فيجب ألا يثبط الهمم لأن الارتفاع ممكن والنهضة ميسرة ، فقد مرت شعوب كثيرة في مرحلة رقاد وسبات عميق ثم استيقظت كالرومان واليونان ، كما يذكر الكواكبي الطليان واليابانيين وسواهم من الأمم التي استرجعت شأنها بعد تمام الضعف .

ومن أسباب ضعف العرب والمسلمين عقيدة الجبرية ، فإن لإيمان المطلق بأن الانسان مسير غير مخير وفاقد للارادة تماما ، يكفي ليبقي الانسان على حالته التي يظن أن الله قد أراد له أن يبقى عليها ، فيزهده الانسان في الدنيا ويقنع بالحظ الهزيل من الرزق . وهذا ينعكس على حرية المواطن بصفة عامة ، هذه الحرية التي يحددها الكواكبي تحديدا عصريا فيقول : هي أن يكون الانسان ممتازا في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم . ومن أنواع الحرية تساوى الحقوق ، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء عن الشعب ، وعدم الرهبة في المطالب وبذل التضحية . ومن فروعا أيضا حرية التعليم والخطابة والمطبوعات والمباحث العلمية . فاذا فقد الشعب الحرية ، فإنه يفقد رغبته في الحياة أساسا .

كذلك قصر العرب والمسلمون في مجال العلوم المادية التي تركز عليها الحضارة المعاصرة ، في حين أن القرآن يتضمن حضا على طلب هذه المعارف وإشارات واضحة الى التعرف على أسرار الكون . وبدا من خوض

غمار العلوم الحديثة ، أغرم المسلمون والعرب بفتن الجدل في العقائد الدينية بالإضافة الى تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافا للسلف ، وادخال العلماء المسلمين على الدين مقتبسات وبدعا متنوعة ، واعتقاد منافاة العلوم الوضعية والعقلية للدين الاسلامي ، وحرمان طلاب العلم من الرزق والتكريم ، وإبعاد الأمراء للأحرار وتقريبهم للمتعلقين والأشرار ، وحصر النشاط السياسي في الجباية والجنديّة وحدهما .

ويتوغل الكواكبي في توضيح الأسباب السياسية والإدارية التي جرت الخلافة العثمانية - ومعها الأمة العربية - الى الخراب ، فيذكر منها توحيد قوانين الإدارة والعقوبات على اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات ، والتمسك بأصول الإدارة المركزية مع بعد الأطراف عن العاصمة ، وجهل رؤساء الإدارة في المركز أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها ، وتفويض الامارات الكبرى ببعض البيوت المعينة ولمن لا يحسن إدارتها لتنفّر الرعية من الأمير الحاكم ، فلا تتفق معه ضد الدولة ، والتمييز الفاحش بين أجناس الرعية في المنعم والمفروم كعضم الدولة العثمانية حقوق العرب في المناصب والارتزاق من بيت المال مع أنهم ثلثا رعيته ، والضغط على الأفكار المتنبهة بقصد منع نموها وسموها وإطلاعها على مجارى الإدارة ، وتمييز الأسافل فضلا وأخلاقا وعلمًا وتحكيمهم في الرقاب الحرة وتسليطهم على أصحاب المزايا ، وإدارة المصالح الهامة بدون استشارة الرعية ولا قبول مناقشة فيها .

أما في كتاب « طبائع الاستبداد » فيعرف الكواكبي الاستبداد بأنه : « اقتصار المرء على رأى نفسه في ما يكفى الاستشارة فيه » . وهو من الصفات الرئيسية في الحكومة المطلقة التي تتصرف في شئون الرعية دون حساب تؤديه ولا خضوع للمراقبة والتحقيق . وقد ظهرت في مختلف أنواع الحكومات ومنها التي تدعى الحكم باسم الشعب . والاستبداد - في نظر الكواكبي - لا يرتبط بالسياسة فحسب ، بل يرتبط بالدين ، والعلم ، والمجد ، والمال ، والأخلاق ، والتربية ، والترقي . لذلك يحتاج التخليص منه المأما من الفكر والباحث بكافة هذه المجالات حتى يستطيع اقتفاء أثره واقتلاع جذوره المتشعبة والراسخة . فالتطور الحضارى يستحيل في وجود الاستبداد بكل المظاهر المتعددة المرتبطة به .

فعلى المستوى الدينى يرى الكواكبي الاستبداد في تصرفات بعض رجال الدين الذين يتمسكون بالقشور دون اللبّاب ، والذين ينسون أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية ، وسار الخلفاء

الراشدون وبعض الأمويين والعباسيين والأيوبيين على هذا النهج السليم القويم ، لأنهم فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه اماما ، وهو مشحون بتعاليم تحض على مقاومة الاستبداد وعلى احياء العدالة . هذا الدين لم يبق على صفائه وجلاله بل تسربت اليه الشوائب مع الزمن فأصبح عرضة للتعديل والتبديل ، ونتج عن العناصر الدخيلة ضعف المراقبة والتفاضل عن أعمال الحكام فأفسح لهم المجال في الاستبداد وتجاوز الحدود .

وعلى المستوى العلمى يرى الكواكبي أن ليس من أهداف المستبد أن تتنور الرعية بالعلم ، فظلام الجهل يعتبر من أفضل المراتع للاستعباد . والعلم فضاء للشر ، يولد في النفوس حرارة وفي الرؤوس شهامة . لكن هناك مجموعة من المعارف لا يقاومها المستبد ، بل يشجع على الخوض فيها ومنها : علوم اللغة وعلوم الدين . يقول الكواكبي : ان هذا النوع من المعرفة يصرف الناس عن الاهتمام بشئون الدولة . أما العلوم التي ترتعد نفسه منها فهي علوم الحياة : العلوم الفلسفية والنظرية والعقلية والتاريخ وغيرها من العلوم التي تمزق متائر الجهل وتفتح الأبصار على واقع الحياة . لذلك يسعى العلماء الى نشر المعرفة ويجتهد الطغاة في إطفاء نورها . والطرفان يتجاوزان العوام أو الشعب . الا أن جو الارهاب لا يمنع من ظهور بعض العلماء الذين يسعون جهدهم في تنوير أفكار الناس .

ويحاول الكواكبي أن يعرف مفهومه لكلمة « العوام » بقوله : انهم أولئك الذين اذا جهلوا خافوا ، واذا خافوا استسلموا . وهم الذين متى علموا ، ومتى قالوا فعلوا . أما أخوف ما يخافه المستبد في بلاد الغرب من العلم هو أن يعلم الناس حقيقة أن الحرية أئمن من الحياة . ويلاحظ الكواكبي أن المستبد في الشرقين يعصف الخوف بنفوسهم . وما تفرسهم الا مظهر لاهاء مركب النقص في طبيعتهم . والواقع أن الحكومة المستبدية تكون طاغية في كل فروعها من الملك أو الأمير أو الشرطي أو الفراش أو كناس الشوارع ، ولا يكون كل صنف من هؤلاء الا من أسفل أهل طبقته أخلاقا . وكلما اشتد ظلم الطاغية ، احتاج الى عدد كبير من الأعوان ليساعدوه في الضغط والارهاب .

أما على المستوى المالى والاقتصادى فيؤكد الكواكبي ضرورة احراز المال بوجه مشروع والا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير لأن الافراط في الثروة مهلك للأخلاق الخميطة في الانسان . ومن هنا يشدد الكواكبي على تحريم الربا يرغم اشارته الى أن المجتمع العصري يقوم فى أسسه الاقتصادية على وجود المصارف وعلى الصلقات بين هذه المصارف

والصناع والتجار . وفى عهد الحكومات المستبدة يشند الحرص على جمع الثروات حيث يسهل تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال وبالتعدي على الحقوق العامة .

أما على المستوى الأخلاقى فيلاحظ الكواكبي أن العلاقة بين الاستبداد والأخلاق هى علاقة سلبية ، فالاستبداد لا يقتصر أمره على كبت الحريات والتصرف فى شئون الدولة تصرفا كيفيا بل يتعدى كل ذلك الى افساد الخلق البشرى وتشويه الفضائل . فالاستبداد يجعل الانسان حاقدا على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، ويكره وطنه ويشيح القلق فى نفسه لأنه لا يملك مالا غير معرض للسلب ، ولا عرضا غير معرض للاهانة . كما أن الاستبداد يسلب الراحة الفكرية ويمرض العقول ولا سيما فى العوام الذين يصل بهم الأمر الى عدم التمييز بين الخير والشر . ويبلغ بهم تبليبل الفكر الى أن مجرد آثار الأبهة والعظمة التى يرونها على المستبد وأعوانه تخلق أبصارهم . ومجرد سماع الفاظ التفخيم فى وصف الحاكم يدفعهم الى الانصياع بين يديه كأنهم الماشية أمام الذئب ، بل أن الاستبداد قد يسديها رجال الدين ، فلا توجه الا للمستضعفين الذين لا يملكون شأنهم ، فى حين أن هذه النصيحة يجب أن توجه الى المستبد .

وعلى المستوى التربوى يتفق الكواكبي مع مفكرى العرب القدماء وبصفة خاصة مع بخوان الصفا والغزالي من أن طبيعة الانسان خيرة ومبينة على الخير ، ولكنها تبدأ فى حالة حيادية متأثرة بالتربية والتوجيه ، ويمكن طبعها بالأراء الخيرة أو الشريرة . والتربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرن والقدرة والاقتباس . وهى تتأثر بعد مرحلة البلوغ بصفة خاصة بالبيئة المحيطة بالانسان والمجتمع ، وبالقانون ، وبالنهج السياسى ، ثم بإرادة الانسان نفسه . وإذا كانت غلترية تعويد اللسان على قول الخير ، وتعويد اليد على الكرم ، وتكبير النفس عن السفاسف ، ونصرة الظالم ، وحفظ الشرف والحقوق وحب الوطن واحتقار الظالمين ، فإن الاستبداد يحسن الناس على اباحة الكذب والخنا والتذلل ، ويأتى بأجيال من الناس يمشون فى جو مشحون بالفساد تكون المدرسة فيه سجنا ، والشارع معلما للرديلة ، والأسرة مصدرا للتنقيص .

أما عن التقدم الحضارى ويسميه الكواكبي الترقى فيقول انه إذا كانت الحركة سنة عامة فى الخليقة ، دائبة بين شخوص وهبوط ، فالترقى هو الحركة الحيوية ، ويقابله الهبوط وهو الحركة الى الانحلال أو الموت . والاستبداد دائما مع الهبوط الى حيث الانحلال أو الموت . بهذا كان الكواكبي واعيا ادق الوعى للأثر المفسد الذى يحدثه الاستبداد فى حياة

المجتمع الانساني ، ويرى أن الإرادة مفتاح الأخلاق ، فأسير الاستبداد
الفاقد الإرادة ، مسلوب حق الحيوانية فضلا عن حق الإنسانية ، لأنه يعمل
بأمر غيره ، لا بإرادته . ومن هنا كانت ضرورة اصلاح أخلاق النخبة في
المجتمع قبل غيرها .

والشيء الجدير بالتسجيل أن الكواكبي لم ينفصل عن تقاليده العربية
الخاصة ، أو يظهر أقل انحراف عن اتجاهها القديم ، على الرغم من كل
هذا التفتح العجيب لتلقى الأفكار الجادة المثمرة أينما وجدها . لقد جمع
بين الأصالة العربية والمعاصرة العالمية في أسلوب قد يعجز عنه بعض
العرب الآن . ولنا أن نتصور حال العرب الآن إذا كانوا قد استوعبوا
فكر الكواكبي - الذي نشره منذ حوالي قرن مضى - ووضعموه موضع
التنفيذ ؟! لا شك أن تقدما خطيرا كان يمكن أن يحدث للأمة العربية ، لكن
يبدو أن امتنا ما زالت تعاني من بقايا العقلية العثمانية المتجمدة وعن آثار
الاستعمار التقليدي . من هنا كان الكواكبي مدركا لأبعاد مهمته الحضارية
القومية الخطيرة ، وأكد أنها في حاجة إلى الكثيرين من أمثاله لكي يزيلوا
هذه الرواسب والشوائب التي لا بد أن تستغرق وقتا طويلا .

٧٤ - زكى مبارك (مصر)

زكى مبارك من رواد الفكر القومى العربى فى مصر . فى وقت كان فيه أحمد لطفى السيد ينادى بالقومية المصرية ، وطه حسين يقول بأن مصر تنتمى الى ما أسماه بحضارة البحر الأبيض المتوسط ، وسلامة موسى يدعو الى العودة الى الأصول الفرعونية . ولم تتوقف انجازات زكى مبارك الفكرية القومية عند حدود المناذاة بها والكتابة عنها بل خاض زكى مبارك معارك ومساجلات كثيرة مع معظم أدباء عصره ومفكريه مثل طه حسين والعقاد وأحمد أمين ومحمد لطفى جمعه وسلامة موسى وغيرهم . ولم تدع كلمة الحق له صديقا ، وعاش وسط عدوات خصومه ، وعانى متاعب كثيرة ، لكنه كان يؤمن أن المارك الأدبية والمساجلات القومية هى فرصة لا يقاط الروح القومية من الجمود والبلادة . وكان يرى أن الخصومات تشحذ عزيمته وتمد دمه بفيض من قوة الحديد . وهذه الصلابة برز ايمانه الشديد بالتراث الاسلامى والثقافة العربية والقومية العربية فى مواجهة دعاة التفريب ، وأعداء الثقافة العربية والاسلامية ، والناشرين للاتجاهات الشعبية ، مثلما فصل مع سلامة موسى فى المصارك التى استمرت بينهما فترة طويلة ، ووقف فيها موقفا صلبا حاصبا من آراء سلامة موسى التفريبيه ودعواته الشعوبية والاقليمية وعناداته بالمامية وانكاره لقيمة تراثنا العربى . ففى عدد جريدة « البلاغ » بتاريخ ١٢ سبتمبر ١٩٣٥ رد على سلامة موسى ملخصا لأرائه فقال :

« كنت بينت للخصم الشريف سلامة موسى وجه الخطأ فيما ذهب اليه من الدعوة الى الاقلال من العناية بالأدب العربى ، وكانت حجتي أنه يعنى الأدب الفرعونى مع أنه أدب موعلى فى القدم ، ولم يقل أحد أنه يضيع وقته فيما لا يفيد ، فكيف يلام رجل مثل اذا قصر عمره على درس

الأدب العربي ، مع أنه أدب حي لا يزال يسيطر على أذواق الناس في المشرق والمغرب ، وهو فوق ذلك يفسر غوامض النفس العربية التي تلتقت الإسلام ونشرته في العالمين .

« وأعود اليوم فأقرر أن لدراسة الأدب العربي غايات أخرى غير الغايات الدينية ، وأبدأ فأرفض حجة الأستاذ سلامة موسى اذ يرى أن غاية الأدب هي توجيه الحياة الاجتماعية ، وأن الأدب الحديث أنفع دائما من الأدب القديم ، لأنه أقرب ولأنه يصلح للحياة التي نعيشها تمام العيش ، أما الأدب القديم فيتحدث عن حياة مضت وانقضت ولم يبق ما يوجب أن نتلفت الى ما كان فيها من محاسن وعيوب » .

وفي مجلد جريدة « المساء » لعام ١٩٣٢ سجل زكي مبارك أحد مواقف البارزة في الدفاع عن اللغة العربية ، والهجوم على الدعوة التي حمل لواءها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون في تغليب العامية والحروف اللاتينية . قال مبارك :

« ان الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق ، هم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية ومن الإسلام . وسيلتهم الى ذلك أن يقنعوا بعض الأندال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت في عداد اللغات الميتة وأن الإسلام لا يصح أن يكون أساسا لمدنية حديثة وأنه لا يليق بالرجل العصري أن يكون متدينا لأن الديانات لم تكن الا لهداية الرعاع » .

« وهم المحزون أن هذه الدعايات يقوم بها أناس كنا نظنهم من أهل المروءة الشرفاء فاني أفهم أن يكون الرجل من طلاب الملك والفتح والسيطرة ولكني لا أفهم كيف يتفق لرجل قضي خمسين عاما في التعرف الى اللغة العربية والإسلام أن يزعم أن لغة العرب لا تستطيع وعي العلوم الحديثة » .

« وهم يقولون ذلك حرصا على منفعة أتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ولكن الفرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الإسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين الأبرار وأنصار العلم والانسان » .

« ولقد وقف أحد المستشرقين الفرنسيين يخطب في بيروت وكان من مهمته أن يبيث سمومه في الشباب السوريين فزعم لهم أن كرامة اللغة العربية توجب أن تتفرع الى لغات عديدة كما تفرغت اللغة اللاتينية . فبا مساعده الشرق العربي اذن حين تصير اللغة العربية الى مثل ما صارت اليه اللاتينية ، فقد ماتت لغة الرومان حيث لاروجة ولا مآب وهذا هو الفخار الذي يطلبه ذلك المستشرق للغة العربية » . فأكرم به من صديق !

« ومن نوع هذا الخلط ، ما زعم ذلك المستشرق المغرض عن الحروف العربية ، فقد ألقى محاضرة في الكوليج دى فرانس أبان فيها أنه لاحياة للغة العربية الا اذا كتبت بحروف لاتينية » .

« لم يبق الا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب الى مثل ما انحدر اليه الترك ليضيع جزء مهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأوامر الأدبية والروحية . وفى ذلك تيسير مهمة الدسائس الذين يريدون قتل الشرق باسم العلوم والأداب » .

وعلى المستوى القومى السياسى البحث كتب زكى مبارك مقالا عام ١٩٤١ فى مجلة « الفتح » بعنوان « فى الطريق الى الوحدة العربية » ضمنه آراء رائدة فى مجال بناء القومية العربية . فقد أوضح أن الوحدة العربية بأى شكل من أشكالها المحتملة والممكنة شرط أساسى لأية نهضة عربية مقبلة . وخاصة أن امكانات الوحدة جاهزة للاستخدام ، وليس العرب فى حاجة لا صطناعها كما يحدث فى القوميات الأخرى . ان عوامل اللغة والتراث والتاريخ والجغرافيا والآمال والآلام المشتركة من الأسس الراسخة التى لم يستغلها العرب الاستغلال السليم ، بل انهم فى معظم مراحل تاريخهم الحديث على وجه الخصوص لم يستغلوها على الإطلاق ، برغم أن مستقبلهم كله مرتهن بمدى توظيفهم لها .

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد سجلها زكى مبارك منذ حوالى اربعين عاما ، فانها تبدو وكأنها كتبت اليوم وذلك لدوران العرب فى دائرة مفرغة من الصراع العقيم والتمزق الأليم الذى شتت كل امكاناتهم الايجابية فى البناء القومى السليم . ولا نزال فى انتظار تحقيق الآمال والطموحات التى جعل منها زكى مبارك علامات الطريق المؤدى الى الوحدة العربية .

هذا على المستوى الفكرى والنظرى ، أما على المستوى العملى التطبيقى فقد كان زكى مبارك فى نظر رواد الروبة الحديثة « جامعة عربية » فى حد ذاته قبل أن تولد الجامعة العربية ، وذلك أيام كان مبعوث مصر الثقافى فى العراق ، ثم أيام أن عاش مبعوث البلاد العربية فى وطنه مصر . لذلك كانت الروبة عنده فكرا وسلوكا .

٧٥ - محمد المبارك (سوريا)

محمد المبارك من المفكرين القوميين العرب الذين شاركوا بنشاط وافر في مجال البحث عن الذات القومية للأمة العربية . فأبحاثه ومحاضراته وكتبه ودراساته نلقت بأضواء عديدة على الجانب النظرى في القوميات وتطور البشرية من الوجهة الواقعية ، والصلة بين القومية والانسانية ، ثم تطبيق هذا المنهج النظرى وطرح قضاياها على المستوى العربى ، واستعراض تطور الأمة العربية وظهور الوعى القومى فيها ، والمراحل التى مر بها ، والأشكال السياسية والقوالب الفكرية التى اتخذها ، مع نظرة نقدية تحليلية لهذه القوالب والأشكال . كل هذا من أجل تحديد اتجاهات الأمة العربية الأصلية ، وعناصر رسالتها الخالصة .

وفى كتابه « الأمة العربية فى معركة تحقيق الذات » ١٩٥٩ يؤكد محمد المبارك إيمانه بأن الأمة العربية بموقعها بين القارات الثلاث من العالم ، وبموقع ثقافتها الانسانية بين العالم الغربى المادى ، سواء الرأسمالى والاشتراكى ، والعالم الشرقى الوثنى والروحانى الخيالى ، وبموقعها القيادى من العالم الاسلامى تستطيع أن تقوم فى العالم بدور المنقذ ، وأن تكون فى طليعة الحضارة الانسانية المقبلة . فالانقراض العربية الممتدة بين القارات فى اراضى قارتين لها مزايا خاصة ، فى التنوع والتكامل وسعة الامتداد وكثرة المنافذ الاستراتيجية . هذا بالإضافة الى الانسجام والوحدة الطبيعية القائمة بين سكان البلاد العربية .

وإذا كان موقع الأرض العربية موقعاً ممتازاً بالنسبة للعالم ، فإن موقع الحضارة التى حملها العرب والتراث الذى تناقلوه جيلاً بعد جيل والمبادئ والأفكار التى دأبوا بها ، تقع بين حضارات العالم كذلك فى

موقع ممتاز . فالحضارة التي شعت من بلاد العرب والتي تجاوز الحضارتين غربا وشرقا ، هي وحدها التي لم تهمل جانباً من جوانب الانسان ، ولم تقدم نموذجاً للانسانية ونظاماً لسيورها يقين فيه أحد الاعتبارين المادى أو الروحي .

أما عن وحدة الأمة العربية وانسجام أجزائها فإن بلاد هذه الأمة قد تم تعريبها ، فى هذه الدائرة الواسعة التى تصل الى شواطئ المحيط الأطلسى وحدود ايران وشمالى الشام والبحر العربى فى الفتوحات الأولى التى خرج بها العرب يحملون رسالتهم الحضارية الى العالم . فقد خرجت من جزيرة العرب موجتان : أحدهما بشرية ، أمدت البلاد المتاخمة فى الشام والعراق ومصر والمغرب بعدد وفير من أبناء العربية ، هاجروا اليها قبل الاسلام قليلا وبعد الاسلام بكثرة وفيرة ؛ فاندمجوا بأهلها وانصهر الجميع فى بوتقة واحدة ، وعمت العروبة هذه البلاد كلها . وأما الموجة الثانية ، فهى موجة ثقافية فكرية . فقد نشر العرب لغتهم ، والمعتقد والمبادئ التى آمنوا بها ، نشروها فى تلك البلاد ، فأصبحت أساس ثقافتهم وحياتهم الاجتماعية . وتمت بذلك عملية التوحيد الفكرى والثقافى .

أما بالنسبة للمستقبل فإن العرب يمكن أن يقوموا برسالتهم الحضارية ، لكن هذه المهمة التاريخية تتوقف على وعيهم بذاتهم ، ووعيم برسالتهم ودورهم ، وخاصة أن القيام بهذا الدور يأتى فى أعقاب عملية جذرية عنيفة للتحرر من رواسب عصور الانحطاط من جهة ومن النفوذ الأجنبى المتجلى فى الاستعمار وفى مفاهيم ومذاهب أجنبية فاسدة من جهة أخرى ، وتدارك جميع نواحي التخلف عن مجالات الرقى المادى الذى بلغته الحضارة فى هذا الميدان للوقوف فى رأس الطريق فى مسير الحضارة ؛ دون الأخذ بما يقترن بذلك الرقى من مذاهب فكرية واعتقادية وأخلاقية ليست من مستلزماته .

وحتمية القومية - عند المبارك - تنبع من أن البشرية فى واقعها كانت ولا تزال تتكون من مجموع وحدات قومية لامن مجموع أفراد . ولكل وحدة قومية موقع من الأرض وتاريخ ، أورثاها خصائص ومزايا عرفت بها ، وظهرت فى ميادين حياتها ، أوجبت فيما بين أفرادها ارتباطا نشأ عن هذا الاشتراك فى الأرض والأصل والتاريخ وفى الصفات والمزايا بوجه الاجمال . وهذا الارتباط بين أفراد الأسرة فيما بينهم ، وارتباط أفراد القبيلة أو العشيرة ولكن فى نطاق واسع . وهو نوع من التعبير عن

غريزة حفظ الذات الجماعية • وليس الشعور القومى إلا تعبيرا عن هذه الغريزة ، وهو أشبه بالشعور الانانى بالنسبة الى الفرد ضمن الحد الذى يكون دفاعا عن النفس وحفظا للذات الفردية •

ويؤكد محمد المبارك على ضرورة مراعاة الخصائص المميزة لكل أمة واعتبارها عاملا أساسيا فى تطور تلك الأمة وفى مناهج حياتها ونظم تفرعها • ولكن يجب من جهة أخرى عدم إهمال الخصائص الانسانية العامة بل ينبغى كذلك العناية بها وتنميتها ، اذ بذلك تلتقى الشعوب والأمم فى نقاط مشتركة • ان إهمال الخصائص المميزة اضاءة للذاتية ، واضاعة للجهود البشرية ، واقتلاع للجنود التى تصلنا بالبيئة التى نعيش فيها ، كما أن الاعتماد عليها وحدها ، وتخصيص الفروق القائمة بين الأمم بالاعتبار ، وإغفال الخصائص المشتركة بينها ، تقوية للعصبية العرقية ، ووقوف دون نمو الروابط الانسانية ، وتعويق للتطور نحو حضارة انسانية متعاونة مثل •

ولاشك أن نمو الوعي بالذات القومية كان من أهم العوامل التى ساهمت فى تكوين العرب الحديث ، وقد بدأ منذ اشتدت حركة الانفصال عن الأتراك ، وازداد شدة بالتحركات الاستقلالية للتحرر من الاستعمار • وكان أبرز مظاهره الأولى الاعتزاز بالماضى والافتخار بالتاريخ ، وكان ذلك سببا فى التأمل والتفكير فى هذا الماضى والتقاء الأضواء على الصفحات المجددة منه والتفتيش عن مواطن القوة وأسباب النجاح والتقدم • وأصبح للعرب مصدران يستمدون منهما القوة : أحدهما خارجي يجذونه فى نماذج الأمم الأوروبية ، وثانيهما داخلي وهو تاريخهم وحضارتهم • وكان هذا المصدر الثانى يتزايد قوة ويتسع أفقا ، وما يزال كذلك حتى يومنا هذا • وفى تمييز الجوهرى من غيره والأصيل من العارض فى كل منهما ، فى عمق النظرة أو سطحيتهما كما يختلقون فى التنسيق بين المصدرين والتوفيق بينهما فى نظرة جامعة • ومن هنا نشأت فى هذا العصر فى العرب تيارات وآراء ونظرات مختلفة ، تبلغ فى غلوها أحيانا فى الاعتماد على المصدر الخارجى حد الشعوبية والارتداد عن عقيدة الأمة العربية وحضارتها ومجتمعها ، كما تبلغ حد الجحود فى الاعتماد على المصدر الداخلى ولا سيما فى طوره الأخير للوروث وحالته المتردية أحيانا أخرى •

وإذا كان الاتصال بالغرب قد أوقد شرارة اليقظة ودفع بالدم فى الجسم الراكد وكان من هذه الناحية خيرا ، فانه من جهة أخرى فتح فى جسم العرب ثغرة نفذ منها الكثير من الأفكار الغربية وانتقل عن طريقها كثير من أمراضه أو أعراضه المرضية • ان الشعور الذاتى والوعى القومى

الذى حدث كان طبيعيا في هذه الحقبة من تاريخنا ، ولكن هذا شيء والصفة
التي صيغ بها هذا الشعور والفكرة التي عبر بها عن هذا الوعي شيء آخر .
فقد كان الهم الأكبر للعرب في النصف الأول من القرن العشرين الحصول
على الاستقلال السياسي ، ولذلك لم تكن تلك الحركات الوطنية ذات
برامج اصلاحية مدروسة ، كما انها لم تكن مستندة الى فلسفة محددة
او عقيدة معينة .

لكن لم يكن هناك مناص من الانتقال من الحركة السلبية بعد أن
تحررت أكثر الأقطار العربية إلى حركة ايجابية توجيهية بنائية : فقد
قوى الاحساس بالذات بسبب قوة الصدام مع الأجنبي المستعمر وبسبب
الغزوات الفكرية الجديدة التي هاجمتنا من الخارج ، فكانت مرحلة البحث
عن الذات وتحديد معالمها وأصبح السؤال المطروح هو من نحن ؟ ما هو
كياننا ؟ ما هي مقوماتنا ؟ لكن محاولات الاجابة اتخذت شكل الانحراف
عن الجادة وعن جمهرة الشعب في بعض الأحيان مثل جواب القومية
السورية المصطنعة ، والفرعونية ، والفينيقية ، من المقوميات الاقليمية
الضيقة التي اخترعت أحيانا ولفقت وصنعت لأغراض خاصة وتنفيذا عن
رغبات مكتوبة . وقد ساعد هذا الاتجاه الشعوبي أن تحديد صفة العروبة
على أنها انتماء الى قدم وانتساب الى أمة لم يكن في الحقيقة كافيا في
الطور الأخير من حياتنا . فإن الغرب يقف أمامنا ، لا في شكل قوميات
فحسب من فرنسية وجرمانية وسكسونية ، بل في شكل مذاهب فكرية
وعقائد اجتماعية ، ملحا علينا بالجواب ، عارضا علينا مذاهبه وعقائمه
ونفوذهم الثقافي الفكري ، غير مكتف بجوابنا أننا عرب .

ويرى محمد المبارك أن الطريق الوحيد لمنع الغزو العقائدي الأجنبي
هو أن يكون لنا نظام عقائدي سليم قابل للحياة يتصل بنا وتاريخنا
وعقائدنا دون الاكتفاء بالانتساب الى قوميتنا . ذلك لأن القومية انتساب
وانتماء ووجود ، وليست في ذاتها عقيدة في الحياة . فإذا اكتفينا بهذا
الانتساب ، وأقمنا من القومية نفسها عقيدة ومذهبا في الحياة ، كنا كمن
أخلى الساحة وأوجد الفراغ وأفسح المجال للغزو الفكري الخارجي بحيث
يتدفق بلا عائق وبلا مانع ، ولذلك كانت الحركات القومية المستندة الى
مجرد عاطفة الفخر والاعزاز ، أو لمجرد المقاومة السلبية للغزو الأجنبي ،
غير مأمنة من تسرب الغزو العقائدي ، ولا تصبغ بأي مناعة أمام المذاهب
الأجنبية ، ولا سيما إذا اكتفت بتحرير الجيل من روائب عصور التشويه
والانحطاط الأخيرة ، فهي بذلك تجرى على تصفية وتفرغ وكأنها تنتظر
بعد ذلك من يملأ الساحة الفارغة من الخارج ، ولهذا تعالى في أوساط

بعض المثقفين تداء بحاجة القومية العربية الى أيديولوجية أى مذهب عقائدى .

لكنهم نسوا أو تناسوا أن هذه الأمة لم تعيش يوما واحدا دون عقيدة منذ قامت دعوة إبراهيم تنادى التوحيد ، وإن كانت هذه العقيدة أخذت أشكالا وصورا عديدة تتناسب مع الزمن : ومنذ ذلك الحين والشعب العربى يشعر كل الشعور بقوة الروحية والفكرية والوجدانية . لذلك فالعرب لا يبدؤون الآن من الصفر كما يزعم الشعوبيون ، بل إن لهم رصيدا ضخما فى تاريخ البشرية والحضارة . ولئن اعترى حضارتهم وتاريخهم تشويه فى العصور الأخيرة ، فإن ذلك لا يمنع أن يكون وراء عصور التشويه هذه عصور زاهرة نضرة ، وحضارة أصيلة ، وعقائد صافية حية .

من هنا كانت الأيديولوجية العربية الجديدة تعنى عملية تهذيب عقائدنا الموروثة من العصور الأخيرة لنفى اللبيل عنها ، وإزالة ما علق بها عبر القرون ، وما غشيها من عناصر طارئة أو طفيلية أو غريبة فاسدة ، ثم التوفيق بينها وبين ظروف حياتنا الحديثة ومراحلها مع الحفاظ على الأساس الجوهرى منها . إن البلاد العربية فى واقعها لا تقبل فلسفة أجنبية مستقاة من غير تاريخها وعقيدتها ، وإن وضع أى مفهوم للقومية العربية يعارض هذا الاتجاه هو مفهوم مصطنع غير واقعى . بل إننا نجنى على مستقبل الأمة العربية إذا جعلنا بعض الاعتبارات الزمنية ، والأوضاع الإقليمية الجزئية الطارئة ، تتحكم فى حقائق خالدة هى فى الصميم من كياناتنا وتعلّق بذاتيتنا وبمستقبل قوميتنا ورسالتها وخصائصها .

ولو نظرنا الى الأمة العربية على اختلاف أقطارها الشاسعة ، لوجدنا بينها حدا أدنى من الوحدة والاشتراك والانسجام ، على اختلاف مستوى الثقافة والعقائد الدينية وطرز المعيشة ، وذلك فى العقائد والأفكار والمبادئ والمثل والأخلاقيات والعادات ، ولكن المهم الاحتفاظ بهذا الحد الأدنى المشترك ، بل توسيعه وزيادته ، فإن التقدم وسرعته متوقفان على ازدياد نسبة الانسجام وقوة التماسك والتمازج ، والا فقد يتعرض هذا الحد الأدنى فى بعض الأقاليم العربية للخطر ، إذا ظهر من العوامل ما يضعفه ويقلله . ذلك أن هذا الحد الأدنى يفوق ذلك الذى يوجد فى كثير من الأمم الراقية ، ولكن الوقوف عنده جمود يعوق الحركة ويمنع السرعة ويحول بين الأمة العربية وأهدافها ، فى حين أن الاحتفاظ بهذا الانسجام القائم وزيادته ، يقتضيان النظر فى العوامل المؤدية الى

الانسجام ، فان زيادتها وقوتها تؤدي الى قوته وازدياده ، وضعفها يؤدي الى ضعفه .

وفي محاضرة القاها محمد المبارك في جامعة القاهرة في عام ١٩٥٩ عن « العناصر الخالدة من تراث الأمة العربية » أوضح أن لنا تراثا عريقا يجب أن تميز فيه المظاهر الخارجية المتبدلة من الاتجاهات الثابتة المستمرة والقيم الخالدة ، وأن اتجاهنا الحضاري يقوم على القيم الأخلاقية والاعتبارات الانسانية التي يجب أن تكون دوما الغاية في كياننا المادى ونظامنا الحاكم ، وأن حضارتنا المتجددة تقوم على صعيد مشترك تلتقى فيه الأديان السماوية ، وخاصة الاسلام والمسيحية ، قوامه الايمان بالله وبمسئولية الانسان في حياة خالدة تتحقق فيها العدالة الإلهية ، والفضائل الأخلاقية وغير ذلك من القيم الخالدة التي كانت أقوى من المحركات الاجتماعية والنفسية لإقامة حضارة انسانية سليمة . وأخيرا فان حضارتنا ذات اتجاهات محددة في ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية ، ولیمت ذات نظم ثابتة جامدة نهائية ، لذلك فان مجال الابداع والتجديد والابتكار مفتوح على مصراعيه .

٧٦ - زكى نجيب محمود (مصر)

إن من يدرس الفكر القومي العربى عند زكى نجيب محمود يدرك أن رحلته حول القومية العربية بدأت من الشك لتصل إلى اليقين القائم على العلم والفلسفة العقلانية والخبرة العملية . فقد كتب فى الثمانين والعشرين من ديسمبر عام ١٩٥٣ اثر زيارته لمتحف الفن (المتروبوليتان) فى نيويورك :

« امتلات اليوم زهوا ، بقدر ما أجمعت حسرة على أن يكون هذا هو ماضينا المصرى ، ثم نملأ الدنيا صياحا بأننا عرب : إن عظمة الشعوب هى فى فنونها وعلومها ، وقد ترك المصريون هذا التراث الفنى العظيم ، الذى يملأ متاحف العالمين ، فماذا نرى فى المتاحف من آثار العرب ؟ أقبع هذا الماضى المصرى المنجيد ، بلقى بكنوزنا فى جوف البحر ، ونفرض عنه أعيننا ، ونصم آذاننا ، لنقول للدنيا بأفواه تتساقط منها خيوط من لعباب البلاهة والخبيل : نحن عرب ؟ »

وقد بلغ علم ايمان زكى نجيب محمود بالقومية العربية فى عقد الأربعينيات أنه تمنى لبلاده أن تكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتب الأوروبيون ، وأن تاكل كما ياكلون ، وأن تفكر كما يفكرون ، وأن تنظر إلى الدنيا يمثل ما ينظرون .

لكن مع مرور الأعوام بدأت بوادر القلق فى الظهور ، وازدادت الخبرة حدة ، فبعد أن كان مخمورا بشيء اسمه ثقافة الغرب ، زال السحر والانبهار وأدرك أن جذور ثقافة الغرب تنبع من قروص الثقافة العربية ، فإذا كان قد كمنى لأمتة فيما سبق أن تكون قطعة من الغرب ، لكنه اليوم يريد لها أن تكون أمتة هى أمتة ، أنها أمة . لبثت طول تاريخها تغطى لا

يدور حولها ، لا لتقف منه موقف الرفض ، بل موقف من يأخذ ليقندي ، ولم يكن عجباً أن تأفل شمس أثينا فتتولى الريادة من بعدها الاسكندرية ، وأن يبدأ المد العربي قديماً في المدينة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد ، ثم تنهض القاهرة لتستقطب كل هذا ويمسك بالزمام في دنيا الثقافة بين جنبات الأزهر الشريف .

لقد سجل زكي نجيب محمود هذه الاعترافات في مقال له بعنوان « قلم يتوب » في جريدة الأهرام بتاريخ ٩ ديسمبر عام ١٩٧٩ ، وكان قد كتب في نفس الجريدة مقالاً آخر بعنوان « العروبة ثقافة لا سياسة » في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٩ بين فيه كيف أن عروبة العربي لا يصدر بها قرار ، بل هي « ثقافة » نحيها ، وليس في وسعنا إلا أن نحيها ، وعلى غرار ما قاله أرسطو حين قال أنك لا تستطيع أن تنقض الفلسفة إلا بفلسفة ، فإن زكي نجيب محمود يقول أنك لا تستطيع - وأنت مصري - أن تنتكر للعروبة إلا بالعروبة ، وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك ، ما دمت تسوق تمرّدك عليها بلفتها ؟ وليست اللغة وسيلة تمييز وكلي (كما قد يظن) بل هي فوق ذلك عند أصحابها وسيلة « تفكير » ، فقوالب التفكير عند من كانت لغته هي العربية ، غير قوالب التفكير عند من كانت لغته هي الفرنسية أو الانجليزية أو غيرها ، ومن هنا استحالت الترجمة الكاملة من لغة إلى أخرى إلا على وجه التقريب .

وما يراه زكي نجيب محمود في اختلاف اللغات من حيث عمق التأثير في تكوين وجهة النظر وطريقة تناول ، يرى مثله في اختلاف الذوق وفي اختلاف القيم من حيث درجة أهميتها على الأقل ، كما يتبدى ذلك كله في الفنون وفي أسلوب العيش بصفة عامة .

ويحارب زكي نجيب محمود الوهم الذي قد يصيب بعض العرب بأن العروبة (التي هي ثقافة متميزة بخصائص معينة) تمنح كلاً دبت خصومة بين رجال السياسة في أقاليم الوطن العربي الكبير ، لذلك فإن الرؤية الصحيحة تحتم النظر إلى الأمر من زاوية صناع الثقافة لا من زاوية صناع السياسة ، فإذا نبغ شاعر في أي بلد عربي ، استمتع لشعره كل عربي ممن يتابعون هذا اللون من الأدب ، وإذا شادا شادا بالقناة في مشرق انصبت إليه الأسماك في مغرب : كان شوقي شاعراً للعرب جميعاً ، وكان طه حسين كاتباً للعرب جميعاً ، وكانت أم كلثوم شادية للعرب جميعاً ، وهكذا كلاً نتجت ثقافة عربية رفيعة ، سقطت أمامها الحواجز بين الأقاليم ، وبرزت العروبة أمام الأسماك والأبصار كيانا واحداً موجداً .

ويؤكد زكي نجيب محمود على أنه ليس المطلوب للعربي إذا أراد الترقى ، ألا يكون عربيا ، بل المطلوب هو أن يكون عربيا جديدا ، أى يجمع بين الأصالة والمعاصرة فى وحدة فكرية سلوكية لا تعرف الانقسام ، ويتوخى مجالات الطب والهندسة والفلسفة ، وكل فرع من فروع الأدب والفن والعلم والحضارة العربية .

هكذا رأى زكى نجيب محمود قلبه الذى شطح ذات يوم فى تطرفه نحو الغرب ، قد عاد آخر الأمر الى توبة يستدل بها ، فيكتب عن عروبة جديدة تكون هى الثقافة التى تصب جديدا فى وعاء قديم ، أو تصب قديما فى وعاء جديد . فالعروبة هى مركب ثقافى نعيشه فى حياتنا اليومية ، ولا نستطيع أن ننسلخ عنه إذا أردنا ، وأن نستعمله إذا أردنا . ان عروبة العربى ليست قميصا يلبسه إذا شاء ويخلعه إذا شاء . بل هى خصائص توشك أن تبلغ منه ما يبلغه لون الجلد واليمينين . فهى مجموعة من القيم والعادات وطرائق النظر يتداخل بعضها فى بعض . تتداخل الخيوط فى قطعة النسيج .

ولا يرى زكى نجيب محمود تناقضا بين عروبة العربى من جهة ومميزاتة الاقليمية من جهة أخرى . فالمصرى مصرى وعربى معا كما يكون السودانى سودانى وعربيا ، والعراقى عراقيا وعربيا فى آن واحد . فليس على هذه الأرض كلها انسان واحد وحدانى الانتباه . وإنما الأمر فى هذا يشبه البوائى التى تتفرج اتساعا وصغارا يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع ثم هذه يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع . . . وهم جرا . . .

ان الأمر هنا ليس قضية بدائل لا يصدق منها إلا بديل واحد ، بل هو مركب عطفي قد تصدق فيه جميع الصفات المطوف بعضها على بعض دفعة واحدة . فى هذا يقول زكى نجيب محمود :

« اننى مصرى عربى فى آن واحد . ولمصريتى مميزات انفراد بها دون سائر العرب . ولعروبتى خصائص يشترك فيها مع سائر العرب ، على أن مصريتى وعروبتى كليتهما تركت آخر الأمر الى نسيج ثقافى يعينه ، وقولى اننى مصرى عربى ، معناه هو اننى أعيش ثقافة ، دائرتها الداخلية هى المميزات المصرية الخاصة ، ودائرتها الأوسع هى الخصائص المشتركة بين العرب أجمعين . »

وعندما يقول زكى نجيب محمود ان اللغة العربية هى أولى خصائصه العروبة فإنه يقصد بذلك الى ما هو أعمق من مجرد عملية التفاهم بلغة

معينة • وهو أن خصائص اللغة تكون هي نفسها خصائص أصحابها •
ومعنى ذلك أن أبناء العروبة على امتداد الوطن العربي الكبير قد جاؤوا في
طرائق للنظر على غرار ما تتميز به لغتهم من صفات •

أما ثمانية الخصائص التي تتألف منها عروبة العربي هي ميله إلى
القفز السريع من الأفراد الجزئية إلى تجريدتها وتعميمها في أنواع وأجناس،
فهو لا يهتم - هذا الطائر - المفرد المعين الواقف هناك على ذلك الفرع
من تلك الشجرة بل يكفيه أن يعرف الطائر في عمومته من حيث هو نوع
بأسره من الأحياء • وهذا يتجلى في رسوم الطير والحيوان والنبات في
الفن العربي الذي يعتمد إهمال التفاصيل - كما هو الحال اليوم في الفن
التجريدي المعاصر - فكاننا بالفنان العربي يرسم تخطيطا لطائر ، ولا يرسم
طائرا ، أو يخطب لفزلة ولا يرسم غزالة وهكذا • فهو في صميم تكوينه
العقل لا يصب كثيرا بالأفراد أو المفردات ، وإنما يريد « الخلاصة » العامة
المجردة ليسهل حملها معه وهو مسافر في القفلة على ظهور الأبل •

ومما يتفرع عن هذه الخاصية في النظرة العربية ، ميل العربي إلى
تكثيف المعنى في أقل حيز ممكن من اللفظ ، ومن هنا كان حبه للمأثر
وللمحكمة المضغوطة في جملة قصيرة ، فهو يريد صميم اللباب لطير معه
في انتقاله السريع ولا يزيد التفاصيل التي تثقل حفظها وحملها • وقد
بلغ ميل العربي إلى التجريد دون الاهتمام بالأفراد من حيث هم أفراد
أن الشاعر العربي إذا تغزل في امرأة فلم يكن في معظم الحالات يقصد
إلى امرأة بعينها ، بل أن غزله منصب على « نوع » المرأة بأسره ، وكذلك
قل فيه إذا وصف جوهرا أو بعيرا أو ماشيت مما يتعرض لوصفه •

وثالثة الخصائص التي تجعل من العربي عربيا في نظرتة ، إيمانه
بان الحضارة الصحيحة إنما تدار على محور الأخلاق ، فليس المهم فيمن
هذبت الحضارة أن يكون قويا بسلامه ، ولا قادرا بماله ، بل المهم هو أن
يقوم التعامل بين الأنسان وربه ، والأنسان والأنسان ، على أنماط رسمتها
السما لأصل الأرض ، وحيا عن طريق أنبيائها • وماكل حضارة جرت
هذا المنحى لأن هناك من الحضارات - ومنها حضارة هذا العصر - تجعل
أخلاقيها ثابتة من الأرض ، لاهايلة من السماء ، فالقيم الاخلاقية في غير
العروبة ، قد يجعلونها أدوات لسعادة الانسان ، أو وسائل لمنفعته أو
يجعلونها متشبية مع منطق العقل ، أو غير ذلك من التحليل والتعليل ،
وأما جوهر العروبة فاعتقاد بان الخالق يشاء ويأمر ، والمخلوق يطيع
بغير سؤال : هل تتحقق له السعادة في حياته بما على هذه الأرض أو

لا تتحقق ، هل تأتيه المنافع بناء على سلوكه الذي أطاع به خالقه أو لاتأتيه
هل يرضى منطق العقل من ذلك السلوك أو لا يرضى ؟

ويتفرع عن هذه النظرة جانب هام في الشخصية - كائنا ما كان
اقلبيها من الوطن العربي - وهو أن العربي اذ يقابل بين الأعمال أو الأحياء
أو الأشياء التي يصادفها في حياته الواقعة من جهة ، وبين مثلها العليا ،
من جهة أخرى ليستطيع تقويمها ، فهو انما يقابل بين طرفين ، كلاهما
واقع من كائنات هذه الأرض ، فهو يقيس هذا الفرد المعين من أفراد الناس ،
الى فرد آخر يراه . مثالا للكمال ، و يقيس هذا الجواد أو هذه الناقة الى
جواد آخر أو ناقة ، وذلك لأنه لا يريد أن يقيس كائنات الدنيا الواقعة الى
تصورات عقلية لا وجود لها الا في الأذهان . فكل الكائنات الأرضية زائلة
فانية ، ولا يجوز خلطها بكائنات سماوية من قبيل « المثل » التي تصورها
أفلاطون وسار على دربها في ذلك كثيرون .

ومؤدى هذا الفصل بين دنيا الأشياء ودنيا الأفكار أن العربي لا يريد
للافتكار أن تقع أسيرة للأشياء ، لأنه بذلك سيضع المطلق تحت رحمة
النسبي ومن ثم سيعجز عن مجاوزة ما هو واقع لينبغ ما هو وراء الواقع ،
أى أنه لن يجاوز دنيا الفناء الى عالم الخلود ، في حين أنه في نظريته الى
الكون يطمح دائما الى الوجود المطلق متحررا من كل قيود النسبية
الدينيوية . لذلك يرى زكي نجيب محمود أن طيران الانسان بخياله الى
اللامتناهي ، قافزا من الواقع الى ما وراءه هو في صميم الصميم من المركب
الثقافي الذي يطلق عليه اسم « العروبة » - انها طريقة للنظر خاصة بنا ،
وتميزنا عن سوانا ، سواء أجاه مسقط رموسنا في وادي النيل أم في وادي
دجلة ، في الجزيرة العربية أم في بلاد المغرب ، في أرض الشام أم في
أرض اليمن .

وإذا كان زكي نجيب محمود يعترف بأننا قد نجد ثقافات أخرى
تشارك العروبة في هذه أو تلك من الخصائص المذكورة ، فانه يؤكد أننا
لن نجد لها معجزة كلها الا في العربي وطريقته في النظر الى الكون
والانسان . كما أن تجديد تلك الخصائص لا ينفي أن نحاول تغيير ما نريد
تغييره منها ، اذا وجدناه معوقا لنا في حضارة جديدة لكننا حين نفعل ذلك
تكون بمثابة من يغير في أصوله الموروثة . ذلك أن عروبة العربي هي وجوده
الثقافي المتميز التابع من هذه الأصول الموروثة .

ولعل أكبر اسهام لزكي نجيب محمود في مجال الفكر القومي العربي
يتمثل في كتابه « تجديد الفكر العربي » الذي صدر عام ١٩٧١ ، والذي
أوضح فيه بأن مشكلة المشكلات في الحياة الثقافية المعاصرة للعالم العربي

ليست هي : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيده ، اذ لو كان الأمر كذلك لكان ، فما علينا عندئذ الا أن نضاعف من سرعة المطابع ، ونزيد من عدد المترجمين ، لكن ليست هذه المشكلة ، وانما المشكلة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الواقد الذي بغيره تقلت منا عصرنا أو نفلت منه ، وبين تراثنا الذي بغيره تقلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ انه لمحال أن يكون الطريق الى هذه الموازنة هو أن تضسع المنقول والأصيل في تجاور ، ان من أخطر المهام الملقاة على عاتق المفكرين القوميين العرب أن ييخنوا عن السبيل الى ثقافة موحدة متمسكة يعيشها منقف حي في عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة .

وبالإضافة الى اجتهادات زكى نجيب محمود في هذا المجال ، فانه يطالب للثقفين والمفكرين القوميين العرب بحل هذه المعادلة الصعبة التي تجمع بين الأصالة القومية والمعاصرة العالمية ، وخاصة أن القومية العربية في نظره هي مركب ثقافي قبل أن تكون مفهوما سياسيا أو نظرية اجتماعية أو اتجاهًا اقتصاديا . فالثقافة العربية أشمل من هذا كله لأنها تبلور فكر الانسان العربي وسلوكه . وإذا لم تجسم هذه القضية المصرية، فستظل الشخصية العربية تحت رحمة المتغيرات الطارئة الوقتية سواء في الداخل أو من الخارج .

٧٧ - أمين مدني (السعودية)

لم تقتصر مجهودات أمين مدني وإجازاته الموسوعية الثقافية على السعودية فحسب بل امتدت لتشمل كل تفاصيل الحضارة العربية وتطورات تاريخها العريق . فهو كمؤرخ ومفكر قومي عربي يرى أن دراسة التاريخ لا تعني بأمجاد الماضي وإليكاء على أطلاله كما يفعل بعض المفكرين العرب تحت تأثير العاطفة القومية وحدها ، فالتاريخ عنده دراسة للحاضر والمستقبل لأنهما امتداد حي للماضي ، وعلى الإنسان العربي أن يستشف المعاني والدلالات الكامنة وراءه ، وأن يستخلص الدروس المستفادة منه حتى تكون حركته في المسار الصحيح المتفق مع طبيعته وفكره وحضارته وغضره في آن واحد . من هنا كان تميز مؤلفات أمين مدني الموسوعية بالموضوعية الخالية من كل مبالغة أو انحياز أو قدح أو مدح .

من أهم أعمال أمين مدني موسوعته التاريخية الضخمة « العرب في أحقاب التاريخ » التي تنقسم إلى قسمين : « عصور ما قبل الاسلام » ، و « عصور ما بعد الاسلام » . وهو يركز على بدايات التاريخ العربي ومصادره وجغرافيته . وعلى الشعوب العربية والدول العربية . فمثلا ينقسم القسم الأول إلى خمسة أجزاء : التاريخ العربي وبدايته ، والتاريخ العربي ومصادره ، والتاريخ العربي وجغرافيته في العصر الجاهلي ، والشعوب العربية قبل الاسلام ، وأخيرا الدول العربية في عصور ما قبل الاسلام وسياساتها . وهذا القسم وحده تقع أجزاءه في حوالى ثلاثة آلاف صفحة ، مما يدل على مدى المجهود المضني الذي بذله أمين مدني ، والذي دفع مؤرخا عسريا كبيرا مثل محمد رفعت لكي يكتب إليه خطايا في ديسمبر ١٩٦٥ يقول فيه :

« أغتنم هذه المناسبة لأزجي اليكم التهنئة خالصة على ما وفقتم اليه في كتابكم من قدرة فائقة على البحث والتحصيل واستقراء الحقائق في مختلف مظانها في الموضوعات التي عالجتموها بما تنطوي عليه من مسائل خلافية موعلة في القدم غارقة في الفموض ، فأجلتتموها وكشفت عنها الفطاء بأسلوبكم الشيق المنبئ عن نفحة مجدية باركت بحوثكم وأعمالكم » .

وعلى الرغم من ضخامة الموسوعة فإن أمين مدني حاول جهده أن يجمع بين الاستيعاب والإيجاز ، بحيث قدم صورة مصغرة واضحة لكل مرحلة من مراحل التاريخ العربي . ولكل مصدر من مصادره ، ولكل رائد من رواده . وهو يعترف بأن محاولة الاستيعاب مع الإيجاز في موضوعات واسعة الأبعاد ، عميقة الأغوار ، متنوعة الأهداف ، تشمل التاريخ من عصوره المجهولة الى عصور الدراسات العلمية والتأليف المركز - لا تسلم من التفريط فيما لا يحق التفريط فيه رغبة في الإيجاز ولا تسلم من التكرار الذي يراه ضروريا للاستيعاب حتى لا يضل القارئ طريقه بين متاحف التاريخ العربي وأغواره العميقة .

ولقد حرص مدني أشد الحرص على تجنب الشطط في تصحيح ما لا بد من تصحيحه ، وفي التمسك بما يجدر التمسك به ؛ فأظهر الخطأ فيما رأى فيه خطأ ، والصواب فيما رآه صوابا - هو الذي جملته يرفض مرة نتيجة من نتائج الباحثين ويعترف مرة أخرى بحقيقة من الحقائق التي قدمها أولئك الباحثون أنفسهم . هذه الموضوعية العلمية الواضحة جعلت مدني يؤمن بأن الذي يخطئ مرة يمكن أن يصيب مرارا . فعلى سبيل المثال رفض مدني رأى جرجي زيدان في تحقيقه في موضوع مكتبة الاسكندرية وحرقها ، لكنه أخذ برأيه في كثير من بحوث الموسوعة .

وإذا كان مدني قد عارض عبد العزيز الدوري ، وحسين نصار ، وجواد علي ، وناصر الدين الأسد في بعض النتائج التي وصلت اليها بحوثهم في ميدان الحضارة العربية ، فإنه يجلب معارفهم ، ويقدر سبقهم ، ويكبر سعة اطلاعهم ، ويعترف بأن مؤلفاتهم كانت من مصادر موسوعته .

وإذا كان مدني قد تحدث عن التهم التي وجهت الى نصوص القدامى ، وحلل مواطن النقص ونقرات الضعف في معارف الرواد المتجلية فيما أخذ بعضهم على بعض ، وفيما كشفت الأبحاث الحديثة ، فقد توه كذلك بفضل مصادر التاريخ ونصوصها للقديمة . فعندما صرح القارئ بما قيل عن الأستاذ لم يخصها قيمتها التاريخية ، وعندما لفت النظر الى أمانة نصوص الأشرافين والفراعة في تجسيد أمجادهم المحلية فإنه لم ينتقص من قيمتها الأثرية ؛ وعندما كرر القول عن الخيال الذي امتزج بالثقافة

القديم - قال : ان لكل قصة تاريخية غارقة في الخيال والمبالغة أساسا تقف عليه في خضم المبالغة والظنون . وعندنا ذكر تجريح الروايات ومثالبها والطنن في الرواد ومصارعة بعضهم بعضا - سجل بجانب ذلك اعتراف المترفين بفضلهم وثناء المكفدين لجهدهم ، كما أنه لم ينس ما ضبطه الكثيرون من المحققين في بحوث المستشرقين من أخطاء تختلف أسبابها ، كذلك لم ينس ما أشاد به الكثيرون من حقائق كان للمستشرقين الفضل في اظهارها .

ويؤكد أمين مدني أن الشكوى من مقم فنصوص التاريخ العربي قبل الاسلام وبعده لا يزيلها غير جهد جماعي تهنيء له الدول العربية الثرية التفرغ والوسائل على جمع النصوص وتحقيقها ، وربط حلقات البحوث المتناثرة حتى تتبلور الفلسفة الشاملة الكامنة وراء التاريخ العربي بكل مراجله وعصوره ، وحتى تبرز الشخصية العربية القومية بكل التطورات الفكرية والحضارية التي مرت بها ، كي يمكن تدعيم إيجابياتها والتخلص من سلبياتها . وعلى الرغم مما يحيط بالنصوص التاريخية من تفسيرات وتاويلات لا تتميز كلها بالموضوعية العلمية ، فإن لهذه النصوص قيمتها الأثرية على أقل تقدير ، ولا أحد يستطيع أن ينكر فضل التراث القديم على الباحثين في تاريخ الأمة العربية بصفة خاصة والشرق الأوسط بصفة عامة . وإذا كان التراث القديم يحتوي على الفث والسمن ، لكن الفضل يرجع اليه في الجهود التي بذلها مفسرو التوراة في كلامهم عن آدم وادريس ونوح وعوالم ما قبل الطوفان .

وتتسع فلسفة التاريخ العربي عند أمين مدني لتشمل كل الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية والفكرية والثقافية والعلمية والأدبية والفنية وغير ذلك من الأنشطة الحضارية . فالتاريخ عنده ليس مجرد سجل للأحداث المتتالية والوقائع المتتابعة ، انه الربط المنطقي بين الأسباب والنتائج حتى تتضح طبيعة مسار هذه الأنشطة ، ومن ثم يستطيع الإنسان العربي أن يقيس خطواته سواء الى الأمام أو الى الخلف . من هنا كان اهتمامه بالأساطير والشعر في العصر الجاهلي ، فهذه ليست أنشطة وجدانية تهدف الى الاستمتاع بالخرافة أو التسلية بلغو الكلام ، بل هي مرآة تعكس روح الأمة في عصر من العصور التي تشكل التاريخ العربي برمته . ولذلك لا تهم نوعية الحقائق أو الخرافات التي وردت فيها ، ذلك أن المؤرخ يحاول الفوص في أعماقها للخروج بالأنماط الفكرية والسلوكية التي كانت سائدة في فترة ما . وأحيانا يمكن استخلاص حقيقة تاريخية من أساطير وكتابات أدبية خيالية ، في

الوقت الذي قد يتعذر فيه استخلاص مثلها من واقعة تاريخية محددة ليست لها أبعاد متعددة وأعماق خفية .

كانت هذه النظرة العلمية الموضوعية التحليلية سببا في اظهار التاريخ العربي بأسلوب عصري قابل للمزيد من الدراسة . فلم ينكر مدني ما في روايات المؤرخين العرب القدامى من مبالغة وخيال ، لكنه لم يهضم حقهم ولم يضرب برواياتهم عرض الحائط . بل انه لم ينكر جهد الموالى والشعوبيين واتجازهم في ميدان الثقافة العربية عامة والتاريخ خاصة . وكان من أهم انجازات مدني في هذا المجال أنه أثبت في موسوعته أن العناصر غير العربية التي كان لها فضل على الثقافة العربية والتاريخ العربي - لم تخرج الثقافة العربية عن عروبتها ولغتها ، وإنما الثقافة العربية هي التي أخرجتهم عن أعجميتهم ولغتهم . وهذا أكبر دليل على وعلمى على أن قوة الجذب التي تتمتع بها الثقافة العربية ، قد جنبتها السير في فلك الثقافات الأعجمية ، وجعلتها مركز ثقل بالنسبة للحضارات التي اتصلت بها .

أما في مسالك رواد التاريخ العربي ومناهجهم ، فإن مدني يصحنا في رحلة ممتعة بدءا من المرحلة الأولى التي بدأت منها مسيرتهم متحدثين عن المواد التاريخية التي جنعوها لنا : الأنساب ، والجغرافية ، والتراجم ، وما نلقونهم إلى العربية من مؤلفات لها أثرها في التاريخ والأدب العربي . لذلك كان من باب الضرورة العلمية أن تحتوى موسوعة أمين مدني على تراجم بعض الرواد الذين أمست أقوالهم نصوصا للتاريخ العربي ، مع توضيح الدلالات القومية الكامنة في حياة أولئك الرواد ومصبادهم وآثارهم . كذلك ذكر بعض المؤلفات التاريخية مخللا أساليبها ومناهجها وموضوعاتها . وكان للمستشرقين ، والأثريين ، والجيولوجيين دراسة خاصة بهم في الموسوعة طبقا للخدمات التي قدموها للتاريخ ومؤلفيه .

ويوضح مدني المنهج الشامل الذي يتحتم على المؤرخ العلمي أن يتبعه فيقول ان المؤرخ الذي يسعى عن ربط الفلسفة بالحركة أو بالفكرة بالحدث ، يتحول الى مجرد ملون أو مسجل للأحداث الظاهرية في التاريخ . لذلك يجب عليه :

• أن يبدأ بفكرة التاريخ ونصوصه الحجرية في عصرها المجهول ، وينتهي بالتاريخ الديني الذي عرفته الأجيال من الأنبياء والرسل . ثم يسير مع فكرة التاريخ ونصوصه خطوة خطوة من مرحلة الى أخرى ، ويشير الى

النصوص على قدر ما اكتشفه بمنظاره ويعلق عليها في حدود ما يمكنه
من أدلة وشواهد » .

ويعترف مدني بفضل من سبقوه من المؤرخين العرب فيقول ان
التاريخ العربي - بلا مبالغة - هو في مقعدة للتواريخ التي تناولتها دراسات
علمية لم تغادر صغيرة ولا كبيرة الا ألقت عليها نظرة فاحصة مستقصية
وانه على ما بذله جامعو التاريخ العربي من جهد في تقصى الحقائق
- لا تزال الاضواء تسلط على قضايا التاريخ العربي وما زال النقاش فيها
يتجدد ، وانه على ما فقدته المكتبات العربية من المؤلفات التي أحصاها
ابن النديم في « الفهرست » وحاجي خليفة في « كشف الظنون » - فان
ما وصل الينا مثلاً حافلة بكل ما في الحياة الماضية من تجارب ، وما في
التجارب من دروس ومواعظ ، وان هذا الشيء الكثير ما زالت تنمية دراسات
الأجيال تقتضيه إليه موسوعات حافلة بتحقيقات علمية كموسوعة جواد
على ، وفيليب حتى وغيرها من علماء التاريخ العربي .

ويرى أمين مدني أن النقد على كثرته ، وأن التحقيق على تعمقه لم
يزيلا كل لبس وشك عن تاريخ أرض الأنبياء والمقدسات والحضارات ،
أرض الطرق التجارية العالمية ، والموانئ البحرية الاستراتيجية ، والمعادن
النادرة الغالية ، والأنهار التي تفيض خيرة وبركة - فما زالت هناك
غوامض أفسحت مجال النقاش والتحقيق لطلاب الحقائق التاريخية ،
وما زالت كل جولة يقوم بها الباحثون المحققون تنتهي بنتائج ذات نفع
في معرفة الصواب والخطأ في حياة الراحلين الذين ورثنا بعدهم الأرض
العربية بتاريخها ومقدراتها ، والتي سنورثها الأجيال القادمة كما ورثناها
من أسلافنا - وسيناقش خلفنا هذه الحقبة التي تخملنا فيها تبعات التاريخ
كما نناقش اليوم أسلافنا الذين تحملوا مسئوليات حقب الماضي وتبعاتها .

ويسجل أمين مدني للمؤرخين العرب القلامي ريادتهم في تأليف
الموسوعات العلمية في شتى مناحي المعرفة . فلم يقتصر نشاطهم على
الكلام عن التاريخ السياسي ونشوء الدول والضموم مثل ابن جرير الطبري
وابن كثير وابن الأثير وغيرهم - فمنهم الجغرافيون الذين قسموا لنا مؤلفات
جغرافية لها قيمتها العلمية مثل « المسالك والممالك » و « صور البلدان »
ومنهم : مؤلفون صنفوا في الحياة الاجتماعية مثل المبرد مصنف كتاب
« الكامل » ، وابن عبد ربه مصنف كتاب « العقد الفريد » ، وابن قتيبة
مصنف « عيون الأخبار » ، وأبو الفرج الأصفهاني مؤلف كتاب « الأغاني » ،
ومنهم المؤلفون في اللغة : ومنهم المؤلفون في الأنساب ، ومنهم المؤلفون في
التراجم . ومنهم المؤلفون في الشعر والشعراء - فكل واحد منهم ألف

موسوعة من تلك الموسوعات - هي جزء مكمل للتاريخ لا يستغنى عنه
الباحثون في التاريخ العربي وأطواره .

وما فتئت المسيرة تتكبد المتاعب في الوصول الى حقائق الأحداث
في ذلك الزمن الذي لم تكن فيه وسائل اعلام كوسائل الاعلام المتوافرة
للمؤرخ المعاصر - فكان من ذلك أن انحصرت المصادر السياسية في المقربين
من رجال الدولة الذين وضعوا القضايا التاريخية في اطار يرضى المسؤولين
عنها - أما المؤرخ العادي فلم يكن في مقدوره غير الكتابة عما يشاهده
وعما يسمعه مما يتداوله ويفسره رواة الأخبار ، أما أسرار الدولة وخفايا
مخططاتها فبغيدة عنه - كما هو الحال في عصر البرلمانات والأحزاب ،
فما يبرم في الخفاء غير ما يناقش علنا في المجالس النيابية - أما في
البلاد التي تخضع للديكتاتورية ورقابتها فإن المؤرخ يجد نفسه في موقف
لا يحسد عليه . على أن المؤرخين في الوقت الحاضر يجدون فيما تذيبه
محطات الراديو العالمية ، وما تنشره الصحف المتحررة من الرقابة - من
تصريحات وبيانات وتعليقات ما يكشف لها بعضا مما يبرم وراء الأبواب
المغلقة .

بيد أن كل العقبات التي كانت تواجه المؤرخ العربي ، والصعاب
التي كان عليه أن يتحملها - لم تكن عزيمة عن السير قلما بعلم التاريخ ،
وعن العمل العائب لتطوير البحوث التاريخية حسبما تقتضيه المناسج
المتطورة مع الزمن ، فكما تطور تنظيم الموضوعات وتنسيقها ، تطور كذلك
أسلوب المؤرخين ، فمن الانشاء المرسل الى الانشاء المسجع ، ثم التحرر
من السجع وقيوده ، وبعد ذلك جاء العصر الحديث بما يحتمه من موضوعية
علمية وحيادية تحليلية . وهذا ما نلاحظه في موسوعة أمين مدني « العرب
في أحقاب التاريخ » .

وهذه الموضوعية العلمية هي التي جعلت مدني يلتزم بروح التواضع
المفروض تواجهه في الباسح المتجرد من كل أهواء شخصية ، وميسول
نرجسية لا تخرج عن النظرة الذاتية الضيقة للأمور . يقول مثلا في ختام
الجزء الثاني من القسم الأول « التاريخ العربي ومصادره » :

« انني لم أستوف موضوع نصوص التاريخ ومصادره شمولاً ودراسة،
وان ما جاء في مباحث فصول هذا الجزء لم يتر الطريق جميعه من البداية
الى النهاية - فالذي يسير مع التاريخ من بدايته لا يسلم من العثرات
والأخطاء . والذي يبحث في المشكلات قل أن ينجو من الوقوع فيها ، فمن
المحال أن يتبين من يسير في تلك الطريق المتمدة عبر مئات القرون . المعالم

جميعها ، ويضع العلامات التي ترشد السائر الى منعرجاتها ومجاهلها والعقبات التي ما زالت قائمة فيها . فما جاء في فصول هذا الجزء - هو : بكل صراحة - محاولة قامت على جهد لم يدخر وسعا في ترقى المبالغة والاعتماد على المنطق ، ولم يقتنع بالقليل من البحث والاطلاع على المراجع والاستعانة بها . فأنا لست متواضعا ان قلت : ان ما جمعته من نصوص وقدمته من نتائج - هو : وميض قد يفيد الذين يريدون السير في طريق مصادر التاريخ العربى ونصوصه ، والذين يريدون الاثام بأطوار الحياة العربية التي ما زال الباحثون مشتغلين بسبر أغوارها ، وتفسير غوامضها ومعالجة قضاياها ، واصدار الأحكام على الذين تحملوا مسئولياتها منذ تجسد التاريخ العربى وبرز تحت الشمس » .

٧٨ - نازك الملائكة (العراق)

نازك الملائكة رائدة في مجال الشعر العربي المعاصر وفي ميدان الدراسات النقدية الخاصة بالشعر . فقد أصدرت عدة دواوين مثل « عاشقة الليل » ١٩٤٧ ، و « شظايا ورماد » ١٩٤٩ ، و « قرارة الموجة » ١٩٥٧ ، و « شجرة القمر » ١٩٦٨ ، و « مأساة الحياة وأغنية للإنسان » ١٩٧٠ ، و « للصلاة والثورة » ١٩٧٥ . وفي ميدان النقد أصدرت « قضايا الشعر المعاصر » ١٩٦٢ ، و « شعر على محمود طه » ١٩٦٥ . وعلى الرغم من أن نازك الملائكة جسدت وجدان الإنسان العربي في أعمالها الشعرية سواء على المستوى الذاتي أو المستوى القومي ، فإنها اعتبرت بصفة عامة فنانة وشاعرة وناقدة أدبية . لم تضاف الى مجال الفكر القومي العربي اضافات مباشرة . ولكن الشيء المثير أن نازك الملائكة أصدرت في عام ١٩٧٤ كتابها القومي « التجزئية في المجتمع العربي » الذي شغلت به ركنا هاما في مكتبة الدراسات القومية العربية ، والذي قسمها كمفكرة عربية واعية تماما بقضايا وطنها القومية بنفس درجة وعيها الفني بصفة عامة والشعري بصفة خاصة .

فقد دار الباب الأول في الكتاب حول قضايا المجتمع العربي وعلى رأسها التجزئية ، وسلبية المرأة العربية والمآخذ الاجتماعية الأخرى على حياتها ، ثم طريق الإنسان العربي الى فلسطين . وعالج الباب الثاني قضايا القومية العربية في حياتنا المعاصرة ، وموقف المتشككين منها ، ثم الأخطاء الشائعة في تعريف الأدب القومي ، أما الباب الثالث والأخير فقد حلل العلاقة المضروبة بين الأدب والمجتمع من خلال محاولات الغزو الفكري ، والمحاذير المرتبطة بترجمة الفكر العربي ، ودور الأديب في

مجتمعه ، ثم دراسة للأغاني العراقية ومضامينها الفكرية مثل المعشوش والتعشوش وشخصية الآخرين .

والتجزئية التي جعلت منها نازك الملائكة عنوانا لكتابتها ، ظاهرة اجتماعية عامة تسيطر على الفكر العربي والحياة العربية ، حيث نجد الفرد بصفة عامة يفصل مالا يتفصل فيقع نتيجة لذلك في تناقضات واضحة ومشكلات ما كان ليصاب بها لولا هذه التجزئة في ما لا ينبغي أن يجزأ . فهناك مثلا التجزئية في فكرة الحرية ، ذلك أن الناس يحسبون أن من الممكن أن يكون الرجل حرا كل الحرية بينما المرأة أسيرة القيود لا تملك حق إبداء الرأي ولا حق الحياة الكريمة ، ولواقع أن عبودية المرأة لا بد أن تؤثر في حرية الرجل تأثيرا واضحا . فمن المستحيل أن يكون الرجل حرا وهو ممنوع من إنشاء صلات أخوية ودية كريمة مع مجموعة من النساء المتصفات بالحرية المشروعة .

وهناك التجزئية التي تفرق بين القول والعمل ، بين النية والتطبيق ، بين الفكر والحياة . تقول المرأة إنها حرة كاملة الحرية ، ثم لا تلاحظ أن دور الأزياء تستعبدنها وتسلبها كل حرية ممكنة ، لأنها مضطرة إلى أن تلبس ما يفرضه عليها مصمم الأزياء العابت . هناك أيضا التجزئية التي تفصل اللغة عن الأخلاق ، فإن الجمهور العربي يتوهم أن لا علاقة بينهما ، في حين أن المجتمع الذي يقول أكثر مما يفعل يعتاد الأسهاب والتطويل في الكلام لأنه يشعر بكتب الفاظه فيميل إلى تأكيدها بالإطالة .

وتقصد نازك الملائكة بالتجزئية جنوحنا إلى عزل الظواهر عن ماضيها ودوريتها مفقولة وكأننا نفترض أن حياتنا تتكون من مجموعة من المجالات المتضاربة التي اجتمعت مصادفة في خليط . فقد اعتدنا أن نلتقط من كل مستوى من مستويات الفكر نقطة نسلط عليها الضوء ونلزمها معزولة عن سائر النقاط ، فبدلا من أن ندرس مشكلاتنا باعتبارها محصلة لمختلف القوى نعمل على عزل هذه القوى عزلا قاطعا ، فنتناول اللغة وكأنها عنصر مفصول عن الدين ، ونرى للسياسة كيانا منفصلا عن قضايا الفن ، ويخيل إلينا أن العلوم دائرة معارضة لدائرة الأدب ، وتلوح لنا الشئون الاقتصادية بعيدة عن شئون الجمال والعواطف . وهكذا تنتهي بنا كل دراسة إلى زاوية ضيقة تصدر عنها أحكاما مضطربة تزيدنا خيرة وبرتيكا . ذلك أننا نكاد نمنى أن نحياتنا ليست في حقيقتها غير قواطع متين يشهد هذه العناصر كلها في وحدة وثيقة ، حتى نكاد نكفل

ظاهرة تحتوى فى عالمها الأصغر على صورة كاملة للظواهر الأخرى . ان بين مختلف العناصر التى تتألف منها حياة المجتمع علاقة تشبه قانون السبب والنتيجة ، فكل عنصر إنما هو نتيجة للعناصر الأخرى وسبب لها أيضا .

ان المظهر الأول للتجزئية فى المجتمع العربى هو أنه ما زال فى صميمه مجتمعا محافظا ، على الرغم من كل ما اعتراه من تطور فى المظاهر فان التطورات قد دهمته كما تدمم موجة جارفة فانفمس فيها دون أن يغير اتجاهه الداخلى . ومن ثم فان النواة ما زالت تحتفظ بشكلها على صورة تقاليد اجتماعية يالية . أى أن الذى تغير هو الظروف فحسب ، أما الأسس فمازالت هى الأسس التى عرفها العوام من أجدادنا منذ قرون طويلة . والمحافظة فى حد ذاتها ليست عيبا ولذلك فهى تنقسم الى مرتبتين ، مرتبة . يكون فيها الانسان المحافظ مختارا يحكم حاجاته فى موقفين فيختار أحدهما ، ومرتبة أخرى سلبية تصبح فيها المحافظة اجبارية ومفروضة فرضا . فالمرتبة الأولى ايجابية يختار فيها المجتمع ما يلائمه من نظمه السالفة وقوانينه القديمة وهذه قد تكون صفة المجتمعات الفتية العاملة الناهضة . أما المرتبة الثانية فهى ملازمة للمجتمع الهرم ، أى أنها ضرب من الشيخوخة وإمتدادها عبر القرون يتضمن فصلا تاما بين ظروف أمة ما وتقاليدها .

وبرغم المظاهر المتعددة لمأساة التجزئية فى حياة المجتمع العربى ، فان نازك الملائكة ترى فى القومية العربية - كعقيدة وسلوك - الحل الأمثل لكل السلبات والكوارث المترتبة على هذه التجزئية . فالقومية العربية - مهما كان تعريفها - تنمو فى قلوبنا ، بمعزل عن وعينا ، وتختلط بكل قطرة من دمائنا ، وترسب فى عظامنا وتتصلب معها . وسواء أسمعتنا بها ، وإهتدنا الى اسمها ، أم بقينا على جهل تام بها ، فنحن نحتويها فى أعماق كياناتنا . وما ذلك إلا أنها محصلة الاندفاع القومى للحياة نفسها ، فهى كالزهرة تنبت على الشجرة لمجرد أن هناك تربة وغذاء وماء ، لمجرد أن هناك حياة . فما تكاد الإنسانية توجد حتى تبدأ القومية . وكما أن الحياة تنمو بالشمس والغذاء والهواء فكذلك ينمو الشعور القومى فى دماء الإنسانية الحية . ان شمسنا العربية تسكب دفتها القومى فى دمائنا منذ الطفولة . ونحن عرب ونحن قوميون لمجرد أننا عشنا حياة طبيعية ونمونا مع الضوء والتسليم الحر والخضرة . والحق أننا اذا أردنا أن نصيق القومية العربية الى درجة نحصنها فلن نتردد فى أن نعرفها بأنها الحياة نفسها ، الحياة الإنسانية كما تتجلى فى هذه القيمة الخصبة الموهوبة من العالم .

وتغف نازك الملائكة عند مضمونين يحتويها هذا التعريف الذي يساوى القومية بالحياة ذاتها . المضمون الأول يؤكد أن القومية العربية اورت في كياننا لامهرب لنا من أن نحمله ونخضع له وفتطبع به . انها نافذة وواقعة ونحن في داخل حدودها ، وهي تحيط بنا وتتضمننا وتشتمل علينا . فأيما اتجاهنا ومهما اعتنقنا من الأفكار فنحن قوميون وعرب ، شئنا أم أبينا ، تلك هي صفتنا الحقة التي يتحكم قانونها فينا . ان الطفل العربي يصبح قوميا بمجرد أن يولد والانسانية عموما تكتسب صفة القومية بمجرد أن تكون حية تتحرك وتتغذى وتبدع . ومايكاد المرء يصغي الى متطلبات الحياة والقطرة في نفسه حتى يصبح قوميا . ومن المؤكد أننا لو جردنا أي عربي من قيوده وتصنيعاته والتواطعات تربيته ، لوجد نفسه عربيا قويا الاتجاه .

أما المضمون الثاني لتعريف نازك الملائكة بأن القومية هي الحياة ، فانه يسبغ على القومية ما للحياة من ضرورة . فهي مطلوبة لأننا لاستطيع أن نعيش بدونها ولأن المجتمعات لا تقوم على شيء غيرها . ولعل أكبر دليل على ضرورة الاحساس القومي هو أبسطها على الإطلاق . ذلك شأن الحياة يمكن أعقق ما فيها من عنق ، في أبسط ما فيها من بساطة . وقد ألف الإنسان . أن يعقد الأمور فيبحث دائما في ماهو بعيد بدلا من أن يلقي نظرة حوله . وهكذا رحنا نبحث عن مبررات الاحساس القومي بعيدا عن ذواتنا مع أنها تكمن فينا نحن قبل أي موضع آخر . ذلك أن مجرد وجود احساس ما ، يدل حتما على أنه ضروري لا يمكن الاستغناء عنه . والواقع أن الوجود والضرورة هما شيء واحد لا يمكن تقسيمه الى اثنين . ان ما هو موجود انما كان موجودا لمجرد أنه ضروري . ذلك هو القانون . وما دامت القومية العربية شيئا واقعا محتوما على كل انسان ولد في هذه المنطقة وعاش فيها ، فنحن لا نحتاج الى أن ندعم ضرورتها بأي دليل غير وجودها نفسها . وقد أصبحت هذه القومية خاجة طبيعية بيولوجية ينبغي أن تتحقق كي يستطيع الانسان العربي أن يحقق وجوده ويعطي الحياة أوسع عطاء لها .

ويتجلى بعض وجوه هذه الحاجة الطبيعية في حاجة الانسان الى المشاركة . فالشعور القومي يستند في وجوده الى الانسجام الطبيعي القائم بين الناس الذين يعيشون في بيئة واحدة . وينحدرون من ظروف تاريخية واحدة . وهذا الانسجام ضرورة من ضرورات الحياة فنحن في حياتنا اليومية نحتاج الى أن نجد أناسا يفهموننا ويشتركوننا عقائدنا وحساساتنا وآراءنا . ونحن نبحث عن هؤلاء الناس بجهد دائم قبل نكاد

تجد من يشبهنا حتى نندفع نحوه بفريزة خفية محتومة . وغالبا ما يشعر الانسان بالضيق والاعتراب اذا أحس أنه في وسط يخالف نزاعته ورغباته العميقة الكبرى . والمثل البسيط الذي يقول ان الطيور على أشكائها تقع ، يوضح قانونا أساسيا من قوانين الحياة نفسها . وكلما كان الانسجام أكبر وأوسع مدى كانت الرابطة أوثق وكان ثباتها في وجه أعدائنا أيسر .

هناك أيضا الحاجة الى البذل العاطفي . والانسان مجهز بقدرة عظيمة على الانفعال في مختلف الاتجاهات ، ويحتاج الى التنفيس عن طاقته الانفعالية والتخلص منها والا أصبحت عبئا عصبيا ثقيلا يهبط كيانه ويصيب توازنه النفسي بالاختلال . والمحبة بمختلف وجوها ومراتبها هي السبيل الأعظم لاتفاق هذه الطاقة المشحونة من الاحاسيس . فالانسان مخلوق محب وهو لا يقوى على الحياة ما لم يحب كثيرا من الناس وكثيرا من الأشياء مختلف أنواع الحب . هذه الطاقة من المحاسة والمودة تيمتد أبدا عن مصب فتجد متنفسها في أنواع الصداقات والعلاقات الفردية التي يدور كل فرد في فلكها وتوسع حتى تتخطى الحدود الفرعية فتفتح الى الدوائر الأكبر حين تلتقي بالشعور القومي .

والقومية تلمق انسانية الفرد وتوسعها في مختلف الاتجاهات ذلك أن الانسان ، حين يشعر بأنه فرد في جماعة كبيرة مقتدرة عديدة الملايين ، يكتسب احساسا بقوة روحية هائلة وباتساع وامتداد يذخين ليس لهما حدود . وما من شيء يلهب ملكات النفس مثل هذا الاحساس بالقوة والثقة والامتداد ، ان الروابط الوثيقة المرحفة التي تشد عشرات الملايين من العرب ، تخلق منهم جماعة بكل ما في هذه الكلمة من مدلولات اجتماعية . وكل جماعة قوية ، خاصة إذا كانت جماعة متجانسة دما وتاريخا ولغة وتقاليده . فالعروبة ليست مجرد فكرة وانما هي كيان وحياة .

وتختتم نازك الملائكة بحثها بأن ضمان المجتمع القومي لهذه الحاجات الطبيعية الثلاث في حياة الفرد يجعل القومية العربية سبيل حياة للفرد وللجماعة معا . فنحن نحس الحاجة اليها كما نحس الجوع والعطش والحنين . ان جوع العروبة في نفوسنا لهو الذ أنوع الجوع وأجها لأنه الجوع الأسسى الذي يرتكز الى عطش الاكتمال وحرقة الحياة نفسها فلا سعادة لنا من دونه ولاغد ولا انسانية .

٧٩ - حسين مؤنس (مصر)

ان من يتتبع الفكر القومي عند حسين مؤنس يتضح له أن تطور هذا المفكر كان دائما في صالح القومية العربية . فعندما أصدر كتابه « مصر ورسالتها » في عام ١٩٥٥ كان متحمسا تماما لنظرية البحر الأبيض المتوسط التي تفصل مصر عن جنوبها العربية وتربطها بحضارات حوض البحر الأبيض المتوسط . لكنه عندما أصدر الطبعة الخامسة من الكتاب نفسه في عام ١٩٧٦ ، أى بعد أكثر من عشرين عاما من صدور الطبعة الأولى ، نجد تغييرات وتعديلات فكرية جذرية أدخلها حسين مؤنس على هذه الطبعة الخامسة بحيث أعلن عودته الصريحة الى الخط القومي العربي ، وذلك على الرغم من أنه ترك الأجزاء الأولى التي تدور حول نظرية حوض البحر المتوسط بدون تعديل .

ويبدو أنه لم يكتف بهذا التأكيد لفكره القومي العربي ، فكتب مقالا في جريدة « الأهرام » بتاريخ ٢٠ أبريل ١٩٨٠ تحت عنوان « مصر والواقع العربي الجديد » وفيه أوضح أن مصير مصر من مصير الأمة العربية . وإذا دل هذا التطور الذي حدث للفكر القومي عند حسين مؤنس على شيء ، فإنه يدل على قوة الجذب ومركز الثقل اللذين يتمتع بهما الفكر القومي العربي برغم كل المحاولات والسلبات والاحباطات .

في الطبعة الأولى من « مصر ورسالتها » ١٩٥٥ كان حسين مؤنس يصير على أن تاريخ مصر هو تاريخ البحر المتوسط على وجه التفریط بحيث نستطيع أن نؤرخ تاريخ البحر المتوسط في تاريخ الاسكندرية ، أى أنه في حقيقته بحر سكندري . أعطى الاسكندرية مالم يعطه غيرها ، وأفاد

منها ما لم يفد من غيرها أيضا • بل يرى حسين مؤنس أن الصلة بين
الاسكندرية وحوض البحر المتوسط صدى بعيد في تاريخ مصر ، ولها
تصويبها من رسالة مصر كلها •

وبعد أن أشار الى ما أسماه دخول عنصر جديد في تاريخ مصر ،
هو العنصر الآسيوي قال :

« غلبت آسيا على مصر خلال ما يزيد على ألف ومائتي عام لم تتخللها
الا فترة انقطاع واحدة : عصر البطلمة الذي أعاد الى مصر البحرية مقامها ،
وجعل هذا البحر مركزا للبحر الأبيض كله • أما الباقي فموجات آسيوية
يلي بعضها بعضا • آخرها موجة الأتراك العثمانيين التي لم تنته الا عندما
غزا الفرنسيون مصر عام ١٨٧٨ ، وانفتح باب البحر الأبيض على
مصراعيه ، واتصلت مصر به اتصالا مباشرا وثيقا ، واستعادت مصر
مكانها بين دول العالم بالتالي » •

ويرى حسين مؤنس أن ثلاث قوى تنازعت تاريخ مصر : افريقيا
وآسيا والبحر الأبيض ، وأن القوة الأولى تلاشت في منتصف الدولة
الحديثة من تاريخ مصر القديم ، وأما الثانية فقد فرضت على مصر فرضا •
أما القوة الثالثة وهي البحر الأبيض فهي العنصر الآسيوي في تاريخ مصر
التي ولدت افريقية لكنها لم تلبث أن صارت بحرية مثلها في ذلك كمثل
اليونان والرومان ، فقد أقبلوا من قلب القارة الأوروبية ، ثم اجتذبهم
البحر وأخضعهم لسلطانة وحملهم تراث حضارته ، التي هي الحضارة
الراهنه •

ولعل الخطأ الذي وقع فيه حسين مؤنس أنه تصور أن علاقة مصر
التاريخية بالبحر المتوسط معناها انقطاع صلتها الحضارية بالشرق
بصفة عامة والأمة العربية بصفة خاصة • فمن العسير أن نجد في عالمنا
هذا أمة ذات انتماء حضارى واحد لا يشوبه امتزاج بحضارات أخرى •
بل أن معظم البلاد العربية تطل على حوض البحر الأبيض ابتداء ببلدان
وانتهاء بالمغرب ، لذلك فإن السواحل العربية تزيد على السواحل الأوروبية
حول هذا البحر • ومعنى هذا أن البحر المتوسط يشكل جزءا هاما في
تاريخ الأمة العربية كلها وليس في تاريخ مصر فقط ، مما يمنح جانبا من
الليبرالية المميزة للحضارة العربية • وبهذا يمكننا القول بأن جزءا كبيرا
من تاريخ البحر المتوسط ينتهي الى تاريخ الأمة العربية وليس العكس
كما يدعى حسين مؤنس حين ينادى بأن مصر مجرد كوكب من الكواكب

السيارة في فلك هذا البحر ، لدرجة أنه لم يكن على مصر شيء ، قدر انصرفا عن جبهة البحر المتوسط .

وعندما يتكلم حسين مؤنس عن حضارة الغرب فإنه يعتبرها حضارتنا لأنه يعتقد بأن علاقات مصر بما يليها شرقا كانت قليلة جدا ، في حين كانت علاقاتها المتصلة مع أمم البحر الأبيض ، وكان مجال حياتها أيضا حوض ذلك البحر . وحضارة الغرب في نظره ليست سوى الحضارة المصرية القديمة متطورة في اتجاه واحد مستقيم ، وما هي الا غرس أيدي الفراغة وامتداد لهذه الحضارة الباهرة التي قامت على ضفاف النيل . ولن يملا فراغنا في عالم البحر المتوسط غربا ، فنحن ملتقى الشرق بالغرب ، ونحن نقطة الاتصال بين قارات ثلاث ، ونحن وحدنا نستطيع أن نقوم رسلا بين الجانبين ، اتنا لسنا من الشرق ولا من الغرب ، وإن كان لنا في كل منهما نصيب .

ويهاجم عبد الرحمن البزاز هذه النظرية بمنفى في كتابه « هذه قوميتنا » ١٩٦٣ لأنه يرى أن نظرية حوض البحر الأبيض المتوسط تربط مصر الأمم بالجغرافيا دون عناية بتكوينها البشرى ، والقوى الحقيقية الفعالة في تكوين الأمم الحديثة من لغة وأدب ومقومات حضارية ومعنوية . وبصرف النظر عن بنس حسين مؤنس للحضارات الأخرى التي قامت في كل بقاع الدنيا خارج محيط حوض البحر الأبيض المتوسط ، فإن البزاز يركز بصفة خاصة وإسهامية على خطر هذه النظرية على فكرة القومية العربية ذاتها ، ومعارضتها الأساسية لها في الصميم . فهو حين يعدد الآسيويين - بما في ذلك العرب - غرباء عن مصر ، وبعد الأصول الأفريقية للمصريين القدماء قد ذوت في تيار البحر الأبيض المتوسط ، ويشيد بحضارة الغرب الراهنة التي يراها حضارة مصر القديمة ذاتها بعد أن تطورت ونمت مع الزمن على جنبات حوض البحر الأبيض ، لايزاه البزاز يقيم للقيم القومية العربية وزنا يذكر .

كان هذا في الطبعة الأولى من كتاب « مصر ورسالتها » لكن حسين مؤنس في « الطبعة الخامسة » يقول :

« أما رسالتنا في عالم العروبة فواضحة المعالم ، ونحن مدركون لها محققون لجوانبها والحمد لله . فهؤلاء هم أبناؤنا يحملون النور الى كل ركن من أركان هذه العالم العربي ، وما نحن لا نلش وسعنا في سبيل التناون مع اخواننا العرب ، للوصول بنا وبهم الى حيث نحب ويعبون » .

ثم يطالب حسين مؤنس العالم العربي بالوحدة الحقيقية الفعالة المتمثلة في جبهة حضارية سياسية واحدة لأن الصراع العالمي اليوم صراع جبهات وكتل لا صراع دول ووحدات ، وأى دولة تنفرد بنفسها أو تنحرف عن طريقها يصيبها العطب ، حتى أمريكا على ضخامتها وقوتها تحاول أن تتخذ مع غيرها وتستنعين به لتشد جبهتها في ذلك النضال ، فما بالك بنا نحن ؟ ثم اننا ينبغي ألا ننسى أن سبيل القوة الوحيد لنا جميعا هو أن نتحد وأن نتأخر ، وأن نبذل للعالم كله جبهة لا تشوبها قفرة . فإذا انفصلت دولة من دولنا ، وأغربها غيرنا بهذا الكسب أو ذاك ، أو خدع رجال السياسة فيها بنظريات في الاستراتيجية والسياسة الدولية تقول أنها في حاجة إلى أن تتحد مع الدولة القلانية ، إذا جازت هذه الحيلة وانفصلت هذه الدولة ودخلت في نطاق جديد ، فقد تخلت عن قواعدها الحقيقية وانحرفت عن طريقها وتعرضت للأخطار . لهذا يبرز حسين مؤنس حتمية السعي إلى الإبقاء على هذا العالم العربي متحدا لخيره ولخير مصر ، كجزء من أجزائه ، وبديهي أننا لا نرجو بعد ذلك شيئا ، وحسبنا أن نضم إلى صفوفنا اخوتنا العرب ونسير معهم في طريق واحد كالبلقيان المخصوص .

ويبدو أن حسين مؤنس أراد أن يزيل من الأذهان تماما ارتباط فكره القومي بنظرية حوض البحر الأبيض المتوسط ، فكتب في « الأهرام » مقالا بعنوان « مصر والواقع العربي الجديد » بتاريخ ٢٠ أبريل ١٩٨٠ أوضح فيه أن إيمانه بالقومية العربية إيمان عهدي وأساسى وقديم وراسخ ، لم يتخل عنه في يوم من الأيام . يقول :

« في كل ما يتعلق بوجود الإنسان ومصيره وعقيدته ومسئوليته عن وطنه والدور الذي يمكن أن يقوم به للوفاء بهذه المسئولية ، في هذه الموضوعات كلها ينبغي أن يكون للإنسان الواعي يقدر نفسه رأى ثابت لا يتغير ، لأن هذا الرأى الذى يصنع كيان الإنسان نفسه وصورته ويحدد مكانه في وطنه ، ذلك أنه ليس مجرد رأى يمكن أن يتغير ، إنما هو موقف يتخذه الإنسان من الحياة جملة ويثبت عليه ، ولا يجوز له أن يتخل عنه إلا إذا تخلى عن شخصيته واحترامه لنفسه واحترام الناس لها . وليس هذا رأيا خاصا بى . ولا هي فلسفة حياة تصدر عنى . وإنما هو رأى قرره عدد من كبار صناع الفكر الإنساني آخرهم جان بول سارتر .

من هذه المسائل الإنمائية التي حدثت موقعي فيها من زمن يفيد مسالة موقفنا نحن المصريين من العروبة . فنحن عرب ولا يمكن إلا أن

نكون عربا • ولا نحن نستغنى عن العرب ولا العرب يستغنون عنا •
لأننا منهم ولهم وبهم •

هذا هو موقف حسين مؤنس المحدد الواضح من قضية القومية العربية ، انه موقف تبلور نتيجة للدراسة والخبرة والاحتكاك المستمر بالواقع العربي • فالعروبة في مصر ليست مجرد احساس بل وجدان وكيان ، وسلوك المصريين في كل حالة لا يمكن الا أن يكون عربيا • ولا يؤثر في هذا الوجدان أو الكيان أن المصريين القدماء قبل الفتح العربي كانوا فراعنة • حقا لقد صنع الفراعنة تاريخا ونظاما وحضارة عبرت القرون وما زالت حية الى اليوم ، لكنها في آخر الأمر جزء من التراث العربي العام ، فهي من صنع شعب عربي ، وهي تؤكد ما نقوله اننا نحن العرب نصنع التاريخ منذ الأزل ، ولا نزال نصنعه حتى يطوى الله الأرض وما عليها •

ويعتقد حسين مؤنس أن أخطر حقبة في سبيل سيادة القومية العربية تتمثل في المساجلات الكلامية التي تضيع جهدنا وتصرفنا عن الطريق السليم ، وتشوه صورة العرب في عالم اليوم • بل ان هذه المجادلات العقيمة تنسينا أن العرب ناسا كثيرين من أهل العقل والحكمة والنظر السديد ، يعرفون تماما أن مصر مصر لا يمكن أن ينفصل عن مصر الأمة العربية ، فالجزء لا ينفصل بطبيعته عن الكل ، ومستقبلنا جميعا هو مستقبل واحد ، أيا كان هذا المستقبل • ان أهل مصر عرب ، ومهما حدث فلن يكونوا الا عربا ، ومهما حدث من خلاف فسيجمعنا الفد كما جمعنا الماضي • فهذه كلها خلافات مؤقتة من النوع الذي يحدث بين أفراد الأسرة الواحدة •

٨٠ - حازم زكي نسيبه (الأردن)

يعد حازم زكي نسيبه من المفكرين القوميين العرب الذين يربطون ربطاً حضارياً بين مفهوم القومية العربية والشكل الذي يمكن أن يتخذه المستقبل العربي . ففي دراسته الأكاديمية « القومية العربية : فكرتها - نشأتها - تطورها » (١٩٥٦) يوضح أن الدراسات التي كتبت عن الماضي العربي تزيد كثيراً على تلك التي تناولت حاضر العرب ومستقبلهم . وهو يعترف بأن اهتمام الباحثين وافتتان الكثيرين منهم بالتراث العربي الإسلامي الكلاسيكي أمر طبيعي يسهل إدراكه ، ولا يجوز الحط من شأنه . والنتائج التي أفضت إليها تلك الأبحاث الضيقة ، إنما هي ماثرة رائحة من مآثر الدراسات العلمية الحديثة ، لأنها ركزت الأضواء الموضوعية على الحياة والفكر والعقائد لشعب كان إسهامه في الحضارة الانسانية غير قابل للجدل . لكن نسيبه يتساءل :

« أفلا يستحق عرب العالم المعاصر ، الأحياء ، شيئاً من الانتباه الذي استرعاه أجدادهم الأقدمون ، وظهر فيما بذل الباحثون المحدثون من جهود ؟ صحيح أن العرب المعاصرين لا يزالون في مرحلة تخبط ، وهم يجاهدون في مسيل شق طريق لم تستب معالها ، للوصول الى نظام جديد ، وأنه لواقع أيضاً أنهم الآن متقبلون ، (وسيقبلون الى امد ما ، متقبلين) لما تقدمه المعرفة الانسانية العامة المشاعة ، أكثر من كونهم مسهمين في زيادتها ، ومع ذلك فانهم يستحقون في الوقت نفسه أن يكونوا موضع رعاية ودرس ، لسببين اثنين :

١ - انهم شركاء فعالون في ذلك الصراع التاريخي بين مختلف الحضارات ، الذي قد يؤدي الى بزوغ عصر جديد في التخطيطات السياسية والعقائدية لعالمنا المعاصر .

٢ - ان على أجزاء العالم الباقية ، أن تتعامل مع العرب الأحياء ،
لا مع عرب المصور الفائرة -

ويؤكد نسيبه على أن أفكار العرب المعاصرين وعقائدهم ، تتباين في
جوهرها مع أفكار أسلافهم وعقائدهم ، برغم أن الماضي تفلغل بخصوص
في الحاضر ، تغلغلا تتفاوت درجاته وتتعدد طرقه . وما دامت تلك هي
الحال ، فإن النزعة الى تصوير العرب في صورة واکمة ، ورسوم منقولة -
وهي التي تظهر دوما في أوساط الباحثين عن العرب المحدثين - إنما هي
نزعة مشؤومة ، ان لم نقل عظيمة التضليل . وهل نمسب بعد ذلك ، أن
تكون القومية العربية قد أسيء فهمها ، وامتهن قدرها ، ولقيت المعارضة
من قبل الشعوب الغربية ؟

وقد أدى مفهوم نسيبه العلمي للقومية العربية الى إعادة النظر ،
بروح ناقدة ، في مختلف المواقف التي استتخدمت في دراسة القومية
وتقييمها . وتنادى بانتهاج أسلوب يمزج بين الطريقتين : التجريبية
والنظرية مزجا متوازنا : وهذا ما أسماه أسلوب المبالغة بالمقارنة ،
وأعتبره أحفل الطرائق وأحدها .

والميز اهتمام نسيبه بالجانب التاريخي من نشأة القومية العربية
بيان أصل ذكر الحوادث بترتيبها الزمني ، لأنه يرى الدلالة الحقيقية
للقومية تكمن في الأحداث المهمة البارزة والملاحم والاتجاهات العامة ،
وليست في مجرد التسلسل الميكانيكي للأحداث التاريخية ، وهو يعتقد
أن هذه الأحداث المهمة والاتجاهات العامة تتلائم بدقة ، مع وضع الأمور
الراعية أكثر ما هو الشأن في تعيين الحوادث والتاريخ . ويرى أن
القومية العربية المعاصرة تصدر عن ثلاثة ينابيع مرتبطة بدورها بثلاثة
عصور رئيسية عثر ما قبل الإسلام ، والإسلام ، والعصر الحديث .
وهذا التقسيم في نظره - عقائدي (أيديولوجي) أكثر ما هو ترتيب
زمني ، ولا يعنى انفصال هذه المصور بعضها عن بعض ، بل يعد مجرد
علاقات على امتداد واحد .

وفي صياغة مفهومه للقومية العربية ، اعتمد نسيبه على مستندين
رئيسيين: الأول تراث الماضي كما يتمثل في وحدة اللغة المشتركة والتقاليد
والتجارب التاريخية . والثاني أثر الغرب الثقافي : وقد تجل طابع المفاعيم
الغربية المميز في العلاقة بين العنصرين الزمني والروحي ، وفي معالجة
المسائل المرتبطة بالمصلحة القومية ، والعرق ، والخصخصة القومية ،
والدور التاريخي للأمة .

ووجد نسبية أنه من الضروري أن يولى قضية السوابق السياسية أهمية بالغة ، مع محاولة للتحقق من تأثيرها النسبي في وعي الحاضر . نظرا لافتقار تراث العرب الثقافي الى نظرية سياسية ، وتقطع حياتهم وتقاليدهم السياسية ، والتشتت المتفرع في أنظمتهم السياسية الراهنة . ويرى نسيبه أن أية دراسة للقومية العربية لا بد أن تحلل النظريات السياسية والتطورات الدستورية في اطار من البيئة التاريخية والاجتماعية التي انبثقت عنها تلك النظريات وكانت سجلا لها .

وتحتل مشكلة تغير الأوضاع الاجتماعية المنزلة الأولى في أي بحث يتناول الأفكار العربية المعاصرة . وقد تراوحت المواقف العربية من هذه المشكلة بين التحمس للماض الذي ينفر من كل تغير في جميع أشكاله ، والموقف الانتقائي الذي يرسم خطا فاصلا بين المدنية والثقافة ، بين المادى واللامادى من مظاهر التغير ، والموقف الشامل وهو الذي يرى أن ثمة رابطة مباشرة بين روح حضارة ما ومصادرها الخارجية ، ويدعو الى اصطلاح الطابع الحضارى الغربى بجميع مظاهره .

ويتوغل نسيبه في الأصول التاريخية للقومية العربية فيوضح أن عرب الجاهلية كانوا يؤلفون مجتمعا واحدا ، بالمعنى الصحيح للوحدة الاجتماعية وذلك مهما قيدنا تعريف مصطلح « المجتمع الواحد » وضيقناه . فقد كانت لديهم طرز عديدة من الأنشطة الاجتماعية ، والمهرجانات ، والطقوس التي تجذب حولها العرب سواء على المستوى المادى أو الروحي أو المستويين معا ، فالأماكن المقدسة مثل الكعبة حيث كانت أصنام العرب الوثنيين تقام ، والمهرجانات الأدبية التي كانت يؤمها الزائرون من كل ناحية كمنسوق عكاظ الشهير ، والأشهر الحرم التي كان يعزم اثناهما القتال في جميع أرجاء البلاد ، كلها أنماط من النشاط الاجتماعى الذى أعان على إيجاد عاطفة قومية مشتركة .

ولاتقل أهمية ، عن هذه الأنماط من النشاط ، تلك الشاير والقيم الاجتماعية والخصائص الثقافية التي كانت تشكل الشخصية القومية ، حسب الاصطلاح الحديث ، فهناك بناء ضخم من الأساطير والرموز والنماذج البشرية المثالية - كان لها الأدب الجاهلى سجلا وأداة بث - يتجسد به ما كان عزيزا على قلوب العرب الوثنيين من قيم ومعتقدات قومية وذاتية ، وبه كانوا ينظمون فكرهم وسلوكهم وحياتهم .

ولا يفتقر الباحث الى الأمثلة والشواهد التي أظهر بها العرب وعيا دقيقا لتمييزهم العرقى أو جنسياتهم العربية ، ففرو الأبحاش لكبة بخمسين

سنة قبل الاسلام ، آثار المشاعر الوطنية في جميع أرجاء شبه الجزيرة . ومعركة « ذي قار » عام ٦١٠ للميلاد التي أوقع عرب الحيرة هزيمة نكراء بالفرس ، شملت العراق للجزيرة . ومواقف القبائل العربية من الدولتين الكبيرتين المتاحمتين : دولة القياصرة ، ودولة الأكاسرة - كما كانوا يسمونها - على ما أقصحت عنها أساطير تلك القبائل وآدابها ، تشير كلها الى وطنية تستعمل على الانقسامات القبلية . ولكن نسبة يرى ان هذه البدايات الوطنية لم تكن من الوفرة والقوة أو من الرسوخ بسنلة تستحق معها أن نطلق عليها صفة « القومية » .

ثم يبرز عصر الاسلام في تراث العرب الثقافي بصفته الذروة التي لم يرق اليها غيره من عصور التاريخ العربي ، وخاصة أن عصر العرب الوثنيين - باستثناء نتائج الأدبي - كان عقيما مجدليا . والمفكر القومي العربي يرى في تراث الاسلام بجملته ، مبتغا حضاريا وقوميا له ، في حدود ما عبر عنه بالعربية ، وما نشأ منه في وسط عربي ، فلا يفرق بين الفيلسوف الكندي ذي الدم العربي الخالص ، والفارابي ذي الأرومة التركية ، وابن سينا الفارسي الأصل ، فالجميع أسهموا في ثقافة مشتركة ، تؤلف وحدة لا تتجزأ ، لا من الوجهة اللغوية وحسب ، بل بالروح التي تتضمنها أيضا . واللغة ليست شيئا اذا لم تكن تجسيدا للعقل وروحا للثقافة اللذين تعبر عنهما .

ويرى نسبة أن القومية العربية الحديثة تحتاج الى التراث العربي الاسلامي كي تكتشف جوهرها الخاص ، ومنابع قوتها ، بصرف النظر عن تلك الحاجة النفسية الى احترام الذات والشعور بانتفاع الناس منها ، وقدرتها على نفعهم . وعلى الرغم من أن تراثها الزمني أصبح متخطفا ازاء التقدم الهائل الذي أحرزته أخيرا جميع فروع المعرفة ، فإن ثمة اعتقادا لا يزال راسخا ، في أن الحضارة العربية لم تستنفذ نفسها كقوة روحية . وتنطوي كلمة « روحية » في هذا المقام على أوسع مضامينها ، ولا تنحصر بآثار خاص من الشعائر والمعتقدات .

ثم يستعرض نسبة أطوار القومية العربية في العصر الحديث ، معتبرا عام ١٧٩٨ - وهو الذي غزا فيه نابليون مصر - نقطة انطلاق العصر الجديد وعلامته البارزة . وما كانت الحقبة التي سيطر فيها نابليون هي بذاتها المسبب في إيقاف الوعي القومي من سيئات الطويل العميق في البلاد العربية ، لكنها خلقت الجو الملائم لاقتباس الحضارة الغربية مباشرة . وكانت نتيجة هذا الجو ، أن أذكت شمعة اليقظة العربية عامة ، ذلك أن الوعي القومي لا يستطيع أن يخبص ويثمر ، في شكله الحديث ، وسط.

مجتمع راكد لا يتطور . كما كان انتشار الطباعة التي اضطلعت ببعث
الأدب العربي والثقافة العربية ، سببا في انتشار الوعي القومي . كذلك
انتشرت الفكرة الأوروبية في القومية ، على مدى واسع في العالم العربي ،
فانضاف الى كره العرب للحكم التركي ، واعتزازهم بتراث الماضي ، شعور
جديد من السخط على تعدييات الغرب . لذلك كان التصادم مع الغرب ،
الباعث الأساسي لهضة العالم العربي ويقظة وعيه القومي بطريقتة أو
بأخرى .

وموجز القول أن حازم زكي نسبية يوضح أن واجب الأمة كالفرد ،
أن تبدأ بمعرفة نفسها . ونحن الآن في أشد الحاجة الى رؤية قومية
واضحة متبلورة ، لأن الأمة لا ترى نفسها بوضوح في مراحل الانتقال
والتحول ، اذ يعكر الاضطراب والضباب رؤياها ، وتتشابه عليها الاشياء
وتكون عندئذ في حاجة ماسة الى مفكرين يستطيعون ، بما أوتوا من نظر
ثاقب في روح الماضي ، وفهم لمشاكل الحاضر ، وادراك صحيح للمستقبل ،
أن يضعوا مجموعة متناسقة متفاعلة منسجمة من الأفكار والأهداف ، ويمدوا
الأمة بالقيادة الحكيمة في القيام بمهمة البناء الجديد . وبهذا المعنى يحتاج
العرب الى فلسفة قومية تجمع بين الشمول والمرونة ، وتضئ لهم الطريق
نحو آفاق العصر .

ولقد كانت مجهودات حازم زكي نسبية الفكرية في هذا المجال من
الأضواء الموضوعية التي أنارت بعض معالم المسار الطويل الذي سلكته
القومية العربية في عصر ما قبل الاسلام وما بعده ثم في العصر الحديث .
وهذه المجهودات تشكل مع انجازات رواد الفكر القومي العربي الآخرين
القاعدة الراسخة التي يمكن أن تنهض عليها الفلسفة القومية العربية
الماصرة .

٨١ - عزة النص (العراق)

عزة النص من المفكرين القوميين العرب الذين قدموا دراسات تحليلية لمفهوم القومية العربية من المنظور السياسي والاقتصادي والجغرافي . فهو يؤمن أن التكامل الاقتصادي بين مختلف أقطار الوطن العربي ضرورة ملحة لا يمكن التفاوض عنها . فمن المستحيل حدوث أى انطلاق حضارى بدون قاعدة اقتصادية فى عالم لا تتحكم فيه سوى الموازين الاقتصادية . وهذا الاتجاه يتضح تماما فى كتابيه « أحوال السكان فى العالم العربى » ١٩٥٥ ، و « الوطن العربى : الاتجاه السياسى والملاحم الاقتصادية » ١٩٥٩ .

يوضح عزة النص انعدام وجود تشابه طبيعى كلى بين جميع أجزاء الوطن العربى الكبير ، على الرغم من وجود امتداد طبيعى واضح تنعدم فيه الحدود الطبيعية المانعة بين كل أجزاء الوطن . لكن هذا الامتداد لا يمنع الاختلافات الطبيعية بحال من الأحوال ، وبحكم أنه امتداد مترامى الأطراف فمن الطبيعى أن يشتمل على أجواء وتضاريس مختلفة ومتعددة ، ففيه الوادى الخصب ، والصحراء الجافة ، والسهل ، والجبل ، والساحل الرطب ، والأجواء المعتدلة ، والمناطق القاصية ذات الطبيعة القارية الشديدة الحرارة صيفا ، الشديدة البرودة شتاء .

هذا التباين الحاد بين مختلف بقاع الوطن العربى الكبير ، لا معنى لفصل هذه البقاع والأجزاء عن بعضها البعض ، بل على النقيض من ذلك تماما ، لأنه يدعو الى التكامل الذى يعزز معنى الوحدة ويقويها ، ذلك أنه يساعده على قيام الصناعات المختلفة ، ويسهم جديا فى الانتاج المتنوع الذى يسد حاجة الجماهير العربية من المحيط الى الخليج . ومعنى هذا أن التنوع

الطبيعى يحقق فى نهاية الامر « الوحدة المتكاملة » القائمة على الأخذ والعطاء ، وتبادل المنافع الاقتصادية بحيث يعم الخير الجميع بدون استثناء طالما أن الحواجز الاقتصادية المفتعلة قد أزيلت .

هكذا يقدم عزة النص مفهوما علميا ناضجا لمفهوم الوحدة الجغرافية للعالم العربى حين يقول :

« أن من طبيعة الامتداد أنه يجمع فى الوطن الواحد أقاليم وأجواء مختلفة تساعد على تنوع الامكانيات الاقتصادية وترفعه بالمنتجات المختلفة . وهو لذلك يخلق الحاجة الى التكامل والتكافؤ . فاليمين مثلا لا تؤهلها الطبيعة لما تؤهل به اقليم مصر ، ولا تشبه الجزائر حضبة نجد ، ولكن اجتماعها مما يؤلف كتلة اقتصادية مترابطة » .

ان التنوع الجغرافى الذى يؤدى بطبيعة الحال الى تنوع الموارد والاحتياجات يحتم قيام عملية التبادل التجارى على أسس علمية منظمة بعيدا عن الارتجال والعشوائية والعلاقات الاقتصادية فى المنطقة العربية ليست أمرا مستحدثا وخاصة أنها كانت مهدا لحضارات متقدمة عرفت وسائل للاتصال الحضارى وخاصة الاتصال الاقتصادى ، فمثلا تمكن قدماء المصريين من الاتصال التجارى بالشام والنوبة وبقطار أبعد من ذلك منذ أكثر من ستة آلاف عام . ويمكن أن ينطبق هذا على العلاقات المتنوعة بين الحضارات الفرعونية والسومرية والبابلية والآشورية والفينيقية والمينية والسبائية ... الخ . فقد قامت فيها حكومات منظمة عرفت جدوى العلاقات الاقتصادية وغير الاقتصادية فيما بينها .

كما أن الموقع الجغرافى الاستراتيجى الذى يتمتع به العالم العربى بين ثلاث قارات يحتم اتصال العرب بحركة التجارة العالمية التى تمر بمنطقتهم أو تدور حولها . فإذا كان الاتصال الاقتصادى والتجارى بالمعنى الخارجى يبدو حتمية لا مفر منها ، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلاقات الاقتصادية التجارية الداخلية بين أجزاء الوطن العربى المختلفة ؟ لا شك أن هذا أمر بدعى لا يحتاج الى تأييد أو اثبات ، وخاصة أن الجماهير العربية أصبحت أكثر وعيا منها فى الماضى ، وأدركت العلاقات العضوية بين الضرورة الاقتصادية والوحدة السياسية . لكن العقبة الأساسية فى سبيل هذا تكمن فى الدور الذى يلعبه أعداء العروبة فى إثارة الشكوك حول أهداف هذه الوحدة ، وإحاطتها بشبهة الامتغال الاقتصادى لخيرات الأثريين ، أو الطمع فى السيطرة على اقتصاديات وطنهم المحلى الراهن .

لكن الحقائق الموضوعية والعملية تؤكد أن التكامل الاقتصادى ضرورة
 حتمية للوحدة السياسية المرغوبة ، بل ان التكامل الاقتصادى هو الخطوة
 الأولى أو المدخل الحقيقى لأى نوع من التقارب السياسى الذى يمكن أن
 يؤدى - مع مرور الزمن - الى الوحدة السياسية الشاملة بما تنطوى عليه
 من شحن كل الطاقات الاقتصادية للحصول على أكبر قدر ممكن من المزايا
 الاقتصادية من العالم الخارجى الذى يسيل لعابه لثروات العرب ، وشتان
 بين أن يساوم قطر عربى بمفرده أية قوة سياسية أو اقتصادية خارجية ،
 وبين أن يستخدم للعرب سلاح المساومة الجماعية اعتمادا على تنوع ثرواتهم
 الخام والبشرية ، وعلى وحدة الاستغلال الاقتصادى للموقع الجغرافى ،
 هذا بالإضافة الى أن فى إمكان التكامل الاقتصادى العربى أن يحد من
 الامتيازات الاقتصادية التى تتمتع بها القوى السياسية العظمى فى مناطق
 متعددة من الوطن العربى .

والوضع الغريب الشاذ الذى يلحظه أى دارس لاقتصاديات العالم
 العربى ، أن المعاملات الاقتصادية للدول العربية مع العالم الخارجى
 لا تتناسب إطلاقا مع المعاملات والعلاقات الموجودة بين الدول العربية
 نفسها . فمن المؤسف أن نلاحظ العلاقات الاقتصادية شبه منعمة - إن
 لم تكن منعمة تماما - بين الدول العربية ، فى حين أن كثيرا من هذه
 الدول يعتمد تماما فى اقتصادياته على القوى الموجودة خارج العالم العربى .
 وهذا يجعل الاقتصاد العربى ممزقا لأنه يتبع نماذج اقتصادية متنوعة بل
 ومتناقضة فى أساليبها وأهدافها . ولا شك أن التمزق الاقتصادى يؤدى
 بالضرورة الى التمزق السياسى ، ومن ثم لن يكون هناك أمل فى استغلال
 الإمكانيات الاقتصادية التى لم تستغل حتى الآن سواء فى مجال الزراعة
 أو التعدين أو التصنيع ، كما أنه لن يتحقق قسط أكبر من الاستفادة
 بالموارد المستغلة فى الوقت الحاضر .

ويجب أن نضع فى اعتبارنا أن أية دولة عربية بمفردها لا تملك من
 الموارد والإمكانات وتكامل عناصر الانتاج بما يمكنها من أن تحقق رخاء
 سكانها رخاء حقيقيا يملك عنصرى الاستثمار والتطور ، أو يجعل منها
 قوة اقتصادية كبيرة بالمقياس العالمى . لذلك فإنه بدون تحقيق أقصى حد
 ممكن من التنسيق فى الانتاج بين مختلف أجزاء الوطن العربى لكثير ،
 فإن الأمة العربية ستظل أبعد ما يكون عن القوة الاقتصادية الحقيقية وذلك
 على الرغم من ثرواتها المعدنية والزراعية الهائلة . فالقوة الاقتصادية
 لا تتأتى من مجرد استخراج المواد الخام وتصديرها بحالتها لى يجرى
 المصانع والآلات فى العالم الخارجى . بل هى فى حقيقتها عمالة مستمرة ،
 وانتاج متطور ، واستفادة تامة بكل المنتجات المتفرقة من المادة الخام .

من هنا كانت ضرورة وضع استراتيجية إقتصادية على مستوى الوطن العربي ككل حتى تتكامل عناصر الانتاج ، ومن ثم يستفيد الوطن من جميع امكاناته الطبيعية والبشرية والاقتصادية من خلال حرية انتقال الأيدي العاملة الى حيث تحتاجها الظروف الطبيعية ، وانتقال رؤوس الأموال الى حيث تناسب الظروف استقلالها . كما أن انتقال الخبرة العلمية أصبح ضرورة ملحة ، وخاصة أن معظم أجزاء الوطن العربي تتفق في نوعية المشكلات التي تواجهها . فمثلا تنتشر مشكلة الجفاف ونُدرة المياه في معظم جهاته لسيطرة الظروف الصحراوية على مساحات كبيرة منه ، وحتى في المناطق المطيرة يوجد التشابه في تعرضها لذبذبات المطر وما يسببه من كوارث اقتصادية مما يحتم ضرورة تعاون العلماء العرب في ضبط مياه الأنهار ، والبحث عن المياه الجوفية ، وابتكار وسائل جديدة لمضاعفة كميات المياه المتاحة للرعى والزراعة .

ومن الدراسة التحليلية للموارد الاقتصادية بالوطن العربي ، لوجد أنها غير موزعة توزيعاً عادلاً على دوله . فهناك أقطار تفيض منتجاتها وسلعها عن احتياجاتها في حين أنها تفتقر الى المواد الخام ومصادر الطاقة ، وأقطار أخرى قد تتوافر فيها بعض المصنوعات ولا يكفيها انتاجها الزراعي أو الرعوي ، وعلى ذلك يمكن أن يكمل كل قطر به فائض في غلة أو سلعة معينة حاجة الأقطار الأخرى بدلا من شرائها من خارج الوطن العربي . وخاصة أن الوطن العربي يمتلك مقومات الانتاج الصناعي من خامات زراعية وحيوانية ومعدينية ومصادر طاقة متمثلة في البترول بصفة خاصة ، فإذا أضفنا الى هذا توافر رؤوس الأموال ، أمكن في ظل التخطيط الاقتصادي قيام تكامل صناعي يوظف هذه الأرصدة الخيالية المعطلة في المصارف الخارجية ، والتي لا يستفيد من وجودها سوى الدول التي تحافظ عليها في مصارفها .

إننا لم نتخلص بعد من أثار الاستعمار السياسي التقليدي القديم . فقد حرص هذا الاستعمار - في أيام احتلاله للوطن العربي - على توجيه اقتصاديات الدول العربية نحو التنافس بدلا من توجيهها نحو التكامل ، فصار الانتاج في خطوط أقرب الى التوازي منها الى الترابط ، وكان الوطن العربي جسماً حتى فصلت أعضاؤه والصقت بأقسام حية أخرى ، وبدلاً من أن تكون المبادلات بين أجزاء الوطن العربي راجحة ، أصبح العكس هو الصحيح بحيث لا يزيد صادرات وواردات أية دولة عربية مع أية شقيقة لها عن عشرة في المئة من مجموع مبادلاتها الاقتصادية والتجارية على أحسن الفروض .

ان الاستراتيجية التي قلمها عزة النص في كتابه « الوطن العربي : الاتجاه السياسي والملاحم الاقتصادية » عام ١٩٥٩ لم تطبق حتى الآن .
وهذه ظاهرة مؤسفة وخطيرة في الوقت نفسه لأنها تعني أن العرب ما زالوا عاجزين - لسبب أو لآخر - عن استيعاب روح العصر الذي لا يعترف الا بالكيانات الاقتصادية الكبيرة ، أما الكيانات الصغيرة الممزقة والمتناثرة فليست لها سوى أن تظل تابعة سائرة في فلك الكيانات العظمى ، ومن ثم فهي لا تملك من نفسها شيئاً لأنها تندفع الى حيث تريد لها الكيانات العظمى أن تندفع . وهذه صورة كئيبة ومكررة للاستعمار السياسي القديم ، لكن خطورتها تبدو أشد لأنه من الصعب اصابة الاستعمار الاقتصادي في مقتل ، الا اذا تسلح الانسان بالوعي والعلم والعمل الجاد المثمر الذي يسعى الى المستقبل بخطى ثابتة واثقة . وكانت كتابات عزة النص علامة مضيئة على هذا الطريق الطويل الشاق .

٨٢ - حسين نصار (مصر)

لا يمكن لأى دارس للشخصية العربية أن يتجاهل الدور الحيوى والخطير الذى لعبه التراث العربى فى تشكيل ملامح هذه الشخصية . ومن هنا كان توافر كثير من الدارسين فى العالم العربى على تحليل هذا التراث فى مناطق مختلفة . ويأتى الفكر المصرى حسين نصار فى مقدمة الذين كرسوا حياتهم وجهودهم الأكاديمية لأفراء هذا المجال القومى الكبير . ففى دراسة بعنوان « التراث فى الفكر الحديث » يوضح حسين نصار أن التراث هو فكر الأمة العربية فى ماضيها البعيد والقريب ، وبالرغم من هذا فإن هذا التراث واجه فى العصور الحديثة ولا يزال يواجه حربا شعواء من جماعة من أبنائه ، ترى أنه يمثل عصورا بائنة ، ويحمل قيما زائلة ، فقد عناصر الحياة بل هو جثة هامدة لا روح فيها ، تثقل خطانا ، وتعوق سيرنا وتحول أحيانا بيتنا وبين التطور فى عالم سريع التغير والتبدل . فحتم علينا أن نطرحها عن اكتافنا حتى نتمكن من مواكبة التقدم الأوروبى .

وهؤلاء الذين بهرتهم الحضارة الغربية من أبناء العربية ، واقتدوا بالشوريين الأوروبيين فى مطالب ثوراتهم ظنوا أن التراث هو العقبة الرئيسية فى طريق الأمة العربية الناهضة . ونسوا أن الأوروبيين أنفسهم لم ينفصلوا عن تراثهم سواء فى أوروبا الغربية أو أوروبا الشرقية ، ولم يشكوا أى تعارض بين اهتمامهم بتراثهم وتطورهم الحضارى . بل وأنظم من ذلك دلالة أن تتبنى الأمة تراث أجدادها أو من كانت تصدهم مستعمرين لها . اضطروا الى ذلك الأسبان عندما وجعوا تراثهم هزيعا . ووجدوا فى الوقت نفسه التراث العربى الأندلسى الذى يبرز أى تراث عتدهم ، فاعترفوا به برتبة ، وفاخروا به بعد طول اضطهاد له .

ويضرب حسين نصار المثل بإسرائيل التي سلبت الفلسطينيين العرب تراثهم ونشرته على أنه تراثها ، وتشجع على دراسته وفق هذا الادعاء . هذا في حين يواجه تراثنا حربا فريسة من أبناء لا يعرفون قيمته ، ولا يعرفون ماذا تفعل الأمم ، حتى التي يتشدقون بالاعتناء بها ، ازاء تراثها . وقد نصف هؤلاء الأبناء بالمضللين . لكن حسين نصار يعتقد أن جماعة أخرى من الأبناء لا تقل خطرا عن السابقين ، لأنهم يزودونهم بالوقود الذي يسعون به نيرانهم . انهم هؤلاء الذين يبرثون التراث برمته من كل نقص ، ويرفعون به الى الكمال المطلق . وينسون أن العصور تعاقبت على الأمة العربية ، فخبأ نورها بالهاجر في بقى القرون ، وكاد ينطمس لولا ذبالات خافتة ، وينسون أن الذين نفخوا في جسد هذه الأمة الهامد ، وبعثوه من رقدته ، طالبوا أول ما طالبوا بطرح خرافات التخلف، وأضاليل الانحطاط ، وشوائب الجهل ، والعودة الى نهر الدين في غنوبته الأولى ، وصفاته الأصيل .

من هنا كان التراث العربي يواجه خطرين : خطر التحلل ، وخطر التزمت ، مما يفرض على العاملين في مجال التراث التسليح بالمنهج العلمي والوعي العميق بحيث لا يغفلون عن أنفسهم أو أنفُس آبائهم ، عن عصرهم الراهن أو عصورهم الغابرة بما تمتلئ به من فكر وعواطف وقضايا متلاحقة ومتغايرة . ولذلك يتحتم على العرب المعاصرين ألا يكونوا عبيدا للتراث ، فإذا ما حكم القدماء على شيء بالخير كان خيرا لا محالة ، وإذا ما نعتوا شيئا بالمظلمة كان عظيما دون مرأ ، بل يجب أن يكونوا أبناء عصرهم ، وأن ينظروا الى ما قاله القدماء على هدى من ثقافتنا التي تغيرت منابها عن منابع ثقافتهم ، ومن تجاربنا التي حتم الزمن أن تخالف تجاربهم .

ويؤكد حسين نصار على أننا إذا اتفقنا مع القدماء في كثير من الأحكام ، فيجب ألا يتم هذا الاتفاق الا بعد مراجعة وتمحيص واعمال فكر . وقد نختلف فنرى في هذا الاختلاف واحدة من سنن الكون ، لأننا أبناء زمان غير زمانهم . وبناء على هذا المنهج العلمي يريد حسين نصار أن نستقصى جمع المراث لا ندع منه كبيرا أو صغيرا ، عظيما أو حقيرا ، مدونا في عصر تقدم و عصر تخلف ، ويجب ألا ندخر وسعا مهما تباعدت المواطن التي يستقر فيها الآن ... مكتبات عامة كانت أو خاصة ، عربية أو غير عربية . ففي هذه الخطوة يستوي كل شيء مكانة وأهمية .

ويتلو هذه الخطوة دراسة كل كتاب أو اثر جمعناه دراسة متأنية فاحصة دقيقة لا تهمل شيئا ، لنعطيه قيمته الحقبة ، ثم ندرس كتب كل فن أو علم أو نشاط مجتمعة دراسة شاملة متوازنة نتصف بها لتتصف

به الدراسة السابقة من المنهجية لتخرج بالتاريخ الحق لذلك العلم أو الفن أو النشاط الذي يكشف عن خطوط سيره ، وروافده ، ومناحيه كشفا دقيقا لا زيف فيه ولا نقص ولا ادعاء . وفي هذه الدراسة لا نستطيع أن نهمل شيئا مهما بدا صغيرا ضئيل القيمة بحيث تخضع كل الجزئيات للتفسير والتصنيف والتقييم . وبذلك نكشف عن جهدنا الخاص ، وشخصيتنا المستقلة مما يقرب بين موضوع الدراسة البعيد ، والمؤلف المعاصر ، والقارئ الحديث . وهذه الخطوة لا تقتضى الشمول كما فى الخطوتين السابقتين وإنما يلتقط كل دارس ما شاء مثلما فعل عباس محمود العقاد فى كتابيه عن أبى نواس وابن الرومى ، وإبراهيم عبد القادر المازنى عن بشار بن برد ، وشوقي ضيف عن عمر بن أبى ربيعة ، ومحمد النويهى عن أبى نواس .

هذا فى مجال الدراسة ، سواء للتاريخ أو للتفسير . وتبقى أمامنا مجالات أخرى مثل مجال وضع هذا التراث بين يدى القارئ العربى الحديث . ويصر حسين نصار على أن ما يسقط من الدراسة التاريخية والتفسيرية بعد اتفاق الدارسين على انحطاطه وفقدانه كل قيمة وعدم صلاحيته للعصر الحديث ، يجب علينا أن نتقى أمثال هذه الكتب فى المتاحف التاريخية ، ومعاهد المخطوطات . أما ما يستحق التحليل العلمى الموضوعى ، فهو ما يمثل عصره حق التمثيل ويضم من القيم ما لا يزال حيا وموحيا . ويتحتم على المحقق المنهجى أن يعود بصورته الى ما كانت عليه يوم أصدره مؤلفه فى أمانة تامة ، وأن يزوده من تعليقاته وملاحقه وفهارسه بما يقرب بينه وبين القارئ الحديث ، ويفريه على العودة إليه ، والاطلاع على أمثاله من كتب التراث .

ويقسم حسين نصار قراء التراث الى فريقين : العلماء والخبراء ، والقراء الهواة . ويتحتم أن تقدم للفريق الأول التحقيق العلمى الكامل ، والمزود بجديح تعليقات التحقيق ومطالبه ، وللفريق الثانى من سلاسل من الطباعات العامة الرخيصة ذات الشكل الواحد ، والمتخفة من تعليقات التحقيق دون أن تتخفف من مقتضيات منهجيته كما فعلت مثلا السلاسل العالمية فى التراث الانجليزى والاغريقى الذى عنيت به سلسلتا بتجوين ويليكان الانجليزيتان . ويوضح حسين نصار معالم منهج التقريب بين التراث العربى القديم والقارئ العربى الحديث فيقول :

« يستلزم هذا التقريب بين التراث والقارئ الحديث أن نعيد عرضه فى لغة قريبة من هذا القارئ ان كانت اللغة حائلا بينهما كما هى فى كثير من الشعر الجاهلى الذى يفرض بعضه حتى على المتخصصين . وأمثلة

لهذه الخطوة بما قام به الدكتور طه حسين بحيال بعض المملقات والقصاصد الجاهلية التى خالصها من لغتها ونثرها بلفته الجميلة القرية فى كتاب « حديث الاربعة » ، وحيال قصائد أبى العلاء التى ألقها بالحق ولزوم ما لا يلزم فطرح عنها كل ذلك ، وأتى بها نثرا رائعا فى « صوت أبى العلاء » .

وقد نجد بين أيدينا من الكتب ما اضطربت مادته ، وامتلا بعراقل الاستطراد وتفاوتت نفاسة أخباره . فلنا فى أمثالها أن نهذه : أن نعيد ترتيبه ، ونحذف منه أشياء ، ونجمع بعضها الى بعض . مثال ذلك مشروع الألف كتاب الذى قسمته ادارة الثقافة المصرية الى المكتبة العربية ، وهذبت فيه مجموعة من الكتب القديمة ، أذكر منها كامل المبرد ، لأننى قمت بتهديه . ولكننى أشرت فى مثل هذا العمل أن ينبه المهذب القارىء الى ما قام به ، وأن يحاول أن يعطيه صورة الكتاب الأصيل وأن يدفعه الى الاتصال به .

وفى دراسة أخرى بعنوان « حدى الشعوب وعلم المثقفين » يناقش حسين نصار الجذور الأولى لعروبة مصر فيذكر فى أيام صباه فى إحدى مدن المنطقة الوسطى من وادى النيل كيف اعتاد أن يسمح للذين عاشوا بينهم من غير المتعلمين أو الذين حازوا نصيبا ضئيلا من العلم وهم يتحدثون عن أنفسهم بقولهم : « نحن أولاد العرب ٠٠٠ » . وعندما كانوا يفضبون من أحدهم يقولون : « أصله فرعون » أو ما شابه ذلك من أقوال يطلقون القول على الشخص الواحد أو الجماعة الواحدة دون أن يشعروا بتعارض أو تناقض . فالمصريون عندهم - خاصة المسلمين - ينحدرون عن العرب وعن الفراعنة معا .

ويذكر حسين نصار ما قرأه فى القصص الشعبية التى كانت رائجة بين الجاهلية ، وتحكى تاريخهم البعيد . فقد حكوا الكثير عن تبع وغزواته فى المشرق والمغرب ، وفتوحه فى مصر ، وسجل عبيد بن شربة ذلك كله فى أخباره ، وأخذها عنه جماعة من المؤرخين ، الذين لم يفتنوا الى دلالة هذه القصص وكونها بقايا ذكريات قديمة اختلط فيها الحق بالباطل أو الواقع بالأمنيات . وإذا كان نصار يقرر أن ما سمعه فى مصر وقرأه فى بلاد العرب حدى شعبي لا قيمة له فى عالم الحقائق العلمية المجردة ، الا أنه يذكر ما قاله المؤرخون والرحالة اليونانيون القدماء عن وجود جماعات عربية فى مصر . ولكن هذا الذكر نفسه يؤدى الى نتيجة أخرى هى أن هذه الجماعات العربية لم تكن قد اندمجت فى الشعب المصرى بقبية متميزة عنه فلغنت اليها الانظار مثلها فى ذلك مثل الهكسوس وبنى اسرائيل .

وكذلك كان شأن الجماعات العربية التي التقى بها الجيش العربي في أثناء الفتوح الإسلامي لمصر .

لكن من يستطيع التأكيد على أن هذه الجماعات العربية أو أجزاء منها لم تندمج في الشعب المصري طاملاً أنها وجدت بينه وعلى أرضه ؟ في رده على هذا السؤال يستشهد حسين نصار بكتاب عبد العزيز صالح « حضارة مصر القديمة وأثارها » الذي يثبت تاريخياً اختلاط الهاميين بالساميين في مصر . صحيح أن فريقاً من علماء اللغات والآثار والتاريخ أيد غلبة العنصر السامي على الهامي ، في حين غلب فريق آخر العنصر الهامي ، وسأوى بين العنصرين آخرون . لكنه لا يوجد من العلماء من ادعى أن الساميين لم يدخلوا مصر على الإطلاق .

ويتخذ حسين نصار من اللغة المصرية القديمة شاهداً على الاختلاط الذي خلف آثاراً واضحة في كل المجالات ، فيشير إلى نوعين أصليين في كل لغة ، ويصعب الحكم بأن إحدى اللغات اقترضتهما من لغة أخرى .

النوع الأول : ما اتصل بجسد الإنسان .

والنوع الثاني : الضمائر .

وعلى الرغم من ذلك وجدت في اللغة المصرية كلمات عين ، صباع ، أدن = أذن ، كب = كف ، سبة = شقة ، نس = لسان ، طفن وطقن = طفل ، مع مراعاة ما يطرأ على بعض الحروف من تغيير يوجد مثله في كثير من اللغات بل في اللهجات العربية ويشبه ضمير المتكلم والمتكلمين والمخاطب والمخاطبة ، والفائب والفائبة والفائيين ، أمثاله في اللغة العربية أو بعض اللغات السامية مثل حروف الحلق كالعين والخاء ، وحروف الأطباق كالصاد .

وإذا انتقلنا إلى المجال الصرفي وجدنا تشابهاً واضحاً بين اللغة المصرية واللغات السامية . فقد غلب على ألفاظها الأصل الثلاثي ، وميزت المؤنث عن المذكر بالحق تاء في آخره ، ودلت على النسبة بإضافة ياء في آخر المنسوب مثل مصري ، وعلى اسمى المكان والآلة بإضافة ميم في أول الكلمة مثل ملعب ومفتاح .

وأخيراً يوضح حسين نصار تشابه اللغتين في بعض القواعد النحوية، فالجملة الفعلية هي الأساس فيهما ، والصفة تؤخر عن الموصوف ، وواو

الجماعة تلحق بآخر الفعل ، وياه المتكلم تأتي في آخر المضاف اليه مثل كتابي . وتستخلم الميم للنفي ، و « أن » للتأكيد . كذلك تشابهت اللغتان في ظاهرة خطية واحدة ، فكانتا في مبدأ أمرهما تكتبان الحروف الصامتة وتهملان كتابة الحروف الصائتة ، فيكتب هارون على النحو التالي هرون .

كل ذلك يدل على امتزاج واضح بين اللغتين مما يكشف عن اختلاط شديد بين الشعبين . وبطبيعة الحال لم يحدث هذا في شبه الجزيرة العربية أو في الشام وإنما في مصر . واذن فالشعب المصري خليط من ساميين وغير ساميين يسمون بالحامين . وعندما ندرك أن شبه الجزيرة العربية في الأرجح - مهد الساميين جنيباً ونزحوا منها جماعة بعد أخرى الى الاقطار الخصبة حولها ، وأننا نتحدث عن عصور موعلة في القدم ، ندرك بالضرورة أن المصريين خليط من الحامين والعرب ، وندرك نتيجة لذلك أن ما وجدناه عند شعوبنا من حدى هو الصواب .

هكذا أثبت حسين نصار عروبة مصر على المستوى الانثروبولوجي بعد أن ثبتت عروبتها على المستوى التاريخي والحضارى والثقافى والفكرى . فاذا كان هذا هو حكم العلم والبحث الموضوعى المتجرد ، فإن أية محاولة لعزل مصر عن العروبة أو عزل العروبة عن مصر ، هي محاولة سيئة النية أو جاهلة على أحسن الفروض . وقد آن الاوان للأمة العربية أن تتخلص من كل العراقيل التى تعوق مسيرتها وعلى رأسها سوء النية والجهل .

٨٣ - يوسف هيكل (فلسطين)

يوسف هيكل من المفكرين القوميين العرب الذين جمعوا بين الفكر النظرى والممارسة العملية على نطاق واسع . فعلى المستوى الفكرى النظرى أصدر كتابه « نحو الوحدة العربية » فى القاهرة عام ١٩٤٣ ، وعلى المستوى العملى - مثلاً - شغل منصب سفير المملكة الأردنية الهاشمية فى باريس . ولا شك أن المزج بين التاصيل الفكرى والاحتكاك الحضارى قد منحه نظرة موضوعية شاملة سواء بالنسبة لمفهومه للقومية العربية أو بالنسبة لاستيعابه للحضارة المصرية . وكان هذا الاحتكاك الحضارى سبباً فى تأثره بفلاسفة القومية فى أوروبا وخاصة هؤلاء الذين ربطوا بين اللغة والكيان القومى للأمة . فهو يضع اللغة فى مقعدة العناصر التى تشكل القومية . وسواء كان هيكل مطلعاً على كتابات الفيلسوفين الألمانين هيردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) أو فيخته (١٧٦٢ - ١٨١٤) أو أنه لم يطلع عليهما ، فمن السهل تتبع وجه التشابه بين آرائهما وما جاء فى كتاب هيكل « نحو الوحدة العربية » .

كان هيردر يرى أن اللغة هى المبدع للحس التاريخى فى القومية الألمانية . فالطبيعة فرقت الشعوب بعضها عن بعض ، ليس بواسطة الغابات والجبال والبحار والصحارى والأنهار . فحسب ، بل فرقتها أيضاً - وبوجه أخص - بواسطة اللغة والميول والسجايا . إن اللغة القومية هى الوعاء الذى تتشكل فيه أفكار الشعب التى تحفظ فيه وتنتقل من خلاله عبر الأجيال . وسواء كان خلق اللغة قد تم دفعة واحدة ، أم أنها تكونت تدريجياً من خلال عمليات العقل الانسانى ، فإن ما يهمنا الآن أنها تشكل عمليات التفكير وتوجهها اتجاهها خاصاً . والأدب الذى يسود

بين الطبقات العليا من الأمة قد يعكس التأثيرات الخارجية والأجنبية ، لكن لغة الشعب تمثل في - كل الأحوال - روح الشعب • فلفة الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين • ان قلب الشعب وروحه ينبضان في لفته •

كانت آراء هيردر في الطبيعة بالنسبة لسلسلة المفكرين الألمان الذين اعتبروا اللغة الأساس الذي تبنى عليه القومية ، ولم يقتصر تأثيره على ألمانيا فحسب بل امتد الى كثير من البلاد الأخرى كالبلاد السلافية حيث دفعت بالكثير من المفكرين على الاهتمام بالأبحاث اللغوية في ضوء الاتجاهات القومية والسياسية والاجتماعية • وجاء فيمختار لى يؤكد أن اللغة التي يشترك فيها جميع الألمان ، تميزهم عن جميع الأمم الأخرى ، تمييزا جوهريا ، ومن ثم فإن ما ينطبق على الشعب الألماني ينطبق على أى شعب آخر له لفته القومية الخاصة به • ويرى فيمختار أن أى مفكر عندما يتكلم أو يكتب بلغة معينة فإنه يضع في اعتباره كل القراء المتحدثين بهذه اللغة • يصرف النظر عن الحدود الجغرافية • فاللغة هي جهاز الاجتماع عند الانسان ، وهي مع الأمة أمران متلازمان ومتعادلان ، وهي ترافق وتحدد وتحرك الفرد حتى أغوار تفكيره ومشيبته بحيث تجعل من الجماعة البشرية التي يتكلم بها ، كيانا قوميا متماسكا يديره عقل واحد ، ولذلك فإن الذين يتكلمون بلغة واحدة يكونون كلاً موحداً ربطته الطبيعة بروابط متينة وإن كانت غير مرئية • فالحدود الأساسية التي تستحق التسمية ، باسم « الطبيعية » هي الحدود الداخلية التي ترسمها اللغات • فإن الذين يتكلمون اللغة الواحدة ، يرتبط بعضهم ببعض - يحكم نواميس الطبيعة - بروابط عديدة فيكونون كلاً لا يقبل الانقسام •

وتأكد نفس الاتجاه في كتابات ماكس نوردر وأرتولد فان جينيب ورنيه جوهانية وغيرهم بحيث يضيق بنا المجال هنا لمصرهم ، لكن المهم أن يوسف هيكل كان خير ممثل لهذه الاتجاهات • ففي الفصل الأول من كتابه « نحو الوحدة العربية » يستشهد بمجموعة من الباحثين البارزين والفقهاء والفقهاء وغيرهم من الكتاب ، كآبي حنيقة ، وابن المقفع ، وابن الرومي ، وأحمد شوقي ، من القدامى والمحدثين على السواء ، لديهم رأي في أن ققاء الدم ليس شرطاً ضرورياً لى يكون المرء عربياً • وهؤلاء الأعلام الذين استشهد بهم كانوا جميعاً ، غير عرب في أعراقهم ، ولكن آثارهم كانت ولا تزال تعتبر جزءاً عضواً من التراث العربى • فالقراءة بين أبناء الأمة تكون نفسية ومعنوية ولغوية وثقافية أكثر مما تكون جسدية وعرقية ومادية • جغرافية • أما الاعتقاد في الأصل الواحد المشترك فينبع أساساً من وحدة اللغة والإسهام في تاريخ مشترك • وقد

أبرز يوسف هيكل المحتوى الاجتماعي لكلمة « عربي » في قوله : « كل من كانت لغته القومية هي العربية ، وكان يفكر ويعبر بها عن أفكاره ، دوناً نظراً إلى أصول أبويه العنصرية » .

من هنا كان تحذير هيكل من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية . فقد بين أن العالم الإسلامي أوسع من العربي ، وأكثر تنوعاً ، وأقل انسجاماً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي والعادات واللغات والذكريات التاريخية . ولكنه في الوقت الذي يرفض فيه الجامعة الإسلامية الشاملة ، باعتبارها غير واقعية ، يؤكد أن الوحدة العربية لا تعني إضعاف الشعور الأخرى تجاه الأقطار الإسلامية غير العربية ، ويدعو إلى تقوية العلاقات الثقافية والدينية معها . فالعقيدة الدينية ، وإن كانت لا تعد من العناصر التي تنهض عليها الوحدة القومية في نظر هيكل ، فإنها لا تتعارض معها على الإطلاق ، بل يمكن أن تساندها وتدعمها بكل ما تحمله من طاقات وشحنات روحية متجددة . أما التعصب فكيف بهدم أي نوع من الوحدة سواء كانت وطنية أو قومية .

كما أكد يوسف هيكل قيمة عامل المصلحة المشتركة في تكوين القومية العربية . فهو يرى أن الجماعة التي تعيش في ظل وحدة لغوية وثقافية لا بد أن تكون بين أفرادها مصالح مشتركة . وإذا كانت المصالح المشتركة تنمو بين الجماعات التي تقتفر إلى مثل هذه الوحدة ، فمن باب أولى يتحتم وجودها بين أبناء اللغة الواحدة والثقافة الواحدة بحكم الرابطة الدائمة والتعامل المستمر . ولذلك فإن الشعوبية من الداء أذهار المصالح المشتركة لأنها تقتل الانقسامات ، وتصطنع الحواجز بحيث تصعب بل تستحيل عمليات التبادل المادي . بل إن هذه الانقسامات والحواجز يمكن أن تؤثر بالسلب على الوحدة اللغوية والثقافية ذاتها . وهنا تكمن الخطورة التي تهدد الكيان القومي ذاته . ذلك أن اللغة والثقافة تقومان أيضاً على الأخذ والعطاء ، مثلها في ذلك مثل التبادل المادي تماماً . وإذا استمرت الانقسامات والحواجز على ما هي عليه ، فإن ذلك من شأنه أن يمنع الفرصة للأفكار الشعبية واللهجات الإقليمية والنزعات المحلية لكي تزدهر وتنتشر وتحول إلى قاعدة ، في حين تصبح الاتجاهات القومية استثناء . ومن المعروف لغوياً أن اللهجة إذا استمرت في الانفصال والانزوال مدة طويلة ، فإنها يمكن أن تنفصل تماماً عن اللغة الأم . وقد تحول إلى لغة قائمة بذاتها لا يفهمها إلا أبناء إقليمها المحدود .

لكن يوسف هيكل ليس متشائماً إلى حد كبير من النزعات الشعبية في الأمة العربية ، لأنه يرى أن المد القومي قادر على أن يجتاز كل هذه

الدوامات المؤقتة . فقد ثبت في التاريخ العربي المعاصر أنه بمجرد التخلص من الانقسامات المفتعلة والحوازن المصطنعة فإن المد القومي العربي يتدفق بلا حدود في كل اتجاه . ويضرب هيكل المثل بمصر عندما يوضع أنه بمعرفة أبناء مصر للعالم العربي ، خفت أصوات النادين بالفرعونية بل أوشكت أن تموت منذ أوائل العقد الخامس من هذا القرن . واقتصرت الدعوة على مجرد الاعجاب بمصر الفرعونية ، واستغفلها الزعماء ليستثيروا هم الشعب المصري لحياة فاضلة أمام تجني الاستعمار عليه ووصمه بالتخلف عن ركب الانسانية . أي أن الاعجاب بمصر الفرعونية هو من قبيل التفتى بالمجاد الماضي ، لكنه لا يؤثر على السلوك العمل للمصريين كعرب .

ويرجع هيكل أسباب الشعبية في العالم العربي الى تآثر بعض المفكرين العرب بالأفكار الوافدة من خارج حدود الأمة العربية ، أو الى انبهارهم بالثقافة التي تشرىوا بها في أثناء تواجدهم في دول الحضارة المعاصرة ، مما أفقدهم القدر الكافي من الأصالة الفكرية والثقافية التي تحصنهم ضد التقليد الأعمى . فمثلا عندما تولى محمد علي الحكم في مصر في أوائل القرن التاسع عشر عام ١٨٠٥ برزت الدعوة الى القومية المصرية نتيجة لعودة المثقفين الذين تعلموا في الدول الأوروبية وخاصة في فرنسا . فقد أرسل محمد علي البعثات العلمية وبخاصة الى فرنسا ، وفي عهد اسماعيل تم التوسع في البعثات وفي الاستعانة بالأوروبيين مع قيام حركة الترجمة الواسعة ، ثم استمرار إرسال البعثات والأفراد الى أوروبا على سبيل استكمال الدراسات العليا .

ونتيجة لذلك أنحس هؤلاء أن مصر في حاجة الى التقرب الى الغرب للاستزادة من علومه والاقتباس من نهضته وتقديمه بل ذهب البعض الى أخذ كل ما في الغرب . خيره وشره . ونظروا الى بلاد العالم العربي على أنها دون متأخرة ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا ، ونادوا بعلم الارتباط بالدول الشرقية ، وهو الاصطلاح الذي كان يطلق في ذلك الوقت على الدول العربية ، وأدى ذلك بالمثقفين المصريين الى أن ينهلوا من المنهل الأوروبي ، وتجاهلوا المنهل العربي ، وكان ضمن ما نهلوه الخطوط العريضة للفكر القومي المحلى . فقد تأثروا بالنظرية الفرنسية في الفكر القومي « نظرية المشيئة والارادة » . ونادى لطفى السيد بالقومية المصرية على هذا النمط ، ومن أجل ذلك حارب الجامعة الاسلامية بالجامعة القومية المصرية .

وإذا كان يوسف هيكل قد تأثر باتجاهات القومية الألمانية والفرنسية ، فإنه لم يأخذها على المحمل القومي أو الاقليمي الضيق .

فقد كان ارتباطه باللغة العربية كعامل أساسي في قيام القومية العربية
سببا في الانفتاح الشامل على الأمة العربية ، بحيث لم يضع التقسيمات
الاستعمارية والحواجز الاقليمية في اعتباره ، فهي كلها اعتبارات مؤقتة
ومرتنة بظروف التخلف التي يمر بها العالم العربي .

٨٤ - ابراهيم اليازجي (لبنان)

كان ابراهيم اليازجي من الرواد العظام الذين قاموا بحركة اليقظة العربية الحديثة في النصف الثاني من القرن الماضي . فقد راعهم ما تزخر به كتب الأدب والتاريخ من صور اجاذة تشل عظمة أمتهم فاحذوا على عاقبتهم مهمة بحث الحياة في هذه الأمة عن طريق نشر غاياتها ، وخدمة لغتها ، وتجديدها . والتفنى بشعرها . ويقول غلبه الزعمان البزاز في كتابه « هذه قوميتنا » ان هذا الفريق من النابهين من العرب الذين يدينون بالمسيحية من اهل بلاد الشام ، شعروا أنهم بالانتماء الى هذه الأمة العظيمة لا يحققون مقرا قليلا لانفسهم . بل يجدون ، في الوقت ذاته ، لاشيا قوية تربطهم بأبناء قومهم من العرب المسلمين . ولذلك صاروا يتنادون « بالعروبة الجامعة » على أساس ان العرب ، مسيحيين ومسلمين ، هم غير التفرقة وانهم يلتفهم القسمة التي اخذت ينابيعها الزاخرة تفتق من جديد ، وتاريخهم العريق المنعم بالمفاخر الذي أخذ يبدو جليا من جديد . وأذهب الزرع الذي بدأ يتبعث جديدة ، جديرون بان يكون لهم كيانهم القومي الخاص بهم ، المستقل عن الدولة العثمانية .

وهكذا بدأت جذوات الوعي القومي تتقد مع حركة ادباء بلاد الشام ومفكرها الذين أخذوا يشعرون على من حولهم ، ويكونون فئة ، هي وان كانت قليلة عددا ، لكن أثرها الفكري والاجتماعي والثقافي كان أعظم بكثير من قيمتها العددية . والتي يقف ابراهيم اليازجي ، وأبوه صفيح اليازجي ، في طليعتها . كانت حركة فكرية سلاحها القلم واللسان وساحتها العقول والضمائر ، وهدفها الاصلاح القومي ، ولذلك اعتبرها معظم مؤرخي القومية المنبع الأول لليقظة القومية العربية الحديثة .

ولعل أخلد آثار هذه الدعوة هي قصيدة إبراهيم اليازجي التي كان
مطلعها :

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب فقد طوى الخطب حتى غاصت الركب
فيهم التعلل بالأمال تخدعكم وأنتم بين راحات القنا سلب
كم تظلمون ولستم تشتكون وكم تستغضبون فلا يبدو لكم غضب
بالله يا قومنا هبوا لشانكم فكم تناديكم الأسفار والخطب
الستم من سطوا في الأرض واقتحموا شرقا وغربا وعزوا أينما ذهبوا
فمالكم ، ويحكم أصبحتموا هملا ووجه عزكم بالهون منتقب

ولنا أن نتخيل أثر هذه القصيدة في مشاعر العرب في ذلك الوقت
الذي كانت فيه القصيدة السياسية جهازا اعلاميا قوميا متنقلا سواء في
العلن أو السر . فقد نظم إبراهيم اليازجي هذه القصيدة سنة ١٨٨١
والعرب لا يزالون تحت النير الثماني الذي كان بالمرصاد لاية يقظة
عربية . لكن اليازجي لم يعبا واستمر في قصيدته يستثير هم العرب
بقوله :

فشمروا وإنهضوا للأمر وابتدروا من دهركم فرصة ضنت بها الخشب
لا تبتقوا بالمتى فوزا لأنفسكم لا يصنع الفوز مالم يصنع الطلب
ثم يؤكد الرابطة القومية للعرب فيقول :

ويا لقومي وما قومي سوى عرب وإن يضيغ فيهم ذلك التسبب
ومن الطبيعي أن تتغلب الحماسة العاطفية والصور الشعرية والبلاغة
الأسلوبية على تطور الفكر في مضمون القصيدة ، لكن يجب أن ندرك أن
روح النصر كانت تحتم مثل هذا الأسلوب :

اليس فيكم دم يحتاجه أنف يوما فيدفع هذا العار اذ يشب
فاسمعوني صليل البيض بارقة في النقع اني الى رناتها طرب
واسمعوني صدى البارود منطلقا يدوي به كل قاع حين يسطخب

ثم ينتهي القصيدة بهذا الترك :

صبرا هيا أمة الترك التي ظلمت دهرنا فمما قليل ترفع الحجب
لنطلبن بحسد السيف ما ربتنا فلن يخيب لنا في جنبه ارب
ومن يعيش يز والأيام مقبلة يلوح للمرء في أحداثها العجب

والدليل على الخطورة السياسية والقومية لهذه القصيدة أنها لم تدون ولم تنشر كاملة بعد تأليفها خفية الارهاب العثماني . فقد كانت في جوهرها تحريض للعرب على الثورة . فتنت بامجاد العرب ، وبمفاخر أديهم ، وبالمستقبل الذي يستطيعون أن يصنعوه لأنفسهم . باستلهم باضيمهم ، وأبرزت ضرور التفرة الطائفية ، وتحدثت بفساد الحكم الذي كان العرب فريسته ، وأهابت بالعرب أن يتخلصوا من النير التركي . وبصرف النظر عن قيمتها الفنية فإنها كانت بمثابة منشور سياسي مري يتبادله أعضاء « الجمعية العلمية السورية » التي انشئت في تلك الفترة مع بعض الجمعيات السرية التي نادت بمنح سوريا الاستقلال متحدة مع جبل لبنان ، وتدعو للاعتراف باللغة العربية لغة رسمية للبلاد ، وتطالب برفع الرقابة والقيود التي تحد من حرية النشر والتعبير ، وتلح على تجديد إحياء البلاد للدفاع عنها .

ويقول جورج أنطونيوس في كتابه « بقطة العرب » ان منشورات هذه الجمعيات كانت واضحة في طورها من التعميم الى التخصص ، ومن التنديد الخطابي البلاغي بفساد الحكم التركي ، الى صياغة برنامج محدد ذي أهداف وطنية تظهر فيه ظهورا واضحا ، ثمار الجهود التي بذلها نصيف اليازجي لرفع شأن اللغة العربية ، والتي بذلها بطرس البستاني في محاربة الجهل . وقد سار ابراهيم اليازجي على خط أبيه الفكري نصيف ، وانضم الى الجمعية العلمية السورية . ومما يزيد في قيمة هذه المنشورات أن كل واحد منها ينتهي ببيت من أبيات قصيدة اليازجي التي سبق ذكرها ، والتي كانت تلقى بصوت خافت وسط أعضاء الجمعية في اجتماعاتهم السرية في بيت أحدهم . وكان كل عضو منهم يعرف أن الآخرين ينتمون الى نفس اتجاهه الفكري .

وكما يوضح أنطونيوس فإن القصيدة ذاعت ذيوها واسما . وكان الناس لا يأمنون على أنفسهم من أن يتهموا بالخيانة بسببها ، ولذلك لم يدونوها الا في ذاكرتهم . وبلغت موهبة العرب في حفظ الشعر في الذاكرة ، ومقدرتهم على التامر الخفي ، مبلغا أتاح لهذه القصيدة أن تنتشر بالرواية الشفهية في المدينة كلها ، ثم في جميع أنحاء البلاد ، من غير أية

إشارة تنبئ عن مصدرها ، وكان لها أثر بالغ في نفوس الطلاب ، فطبعت
عقولهم ، وهم في سن يسهل فيها التأثير . بطابع العزة القومية .

في تلك الفترة المبكرة من تاريخ اليقظة الغربية الحديثة ، اتخذ
دعاة القومية العربية من أبيات هذه القصيدة مزامير صلواتهم ينشدونها
في كل ناد ، ويشيعونها في أطراف البلاد . ولم تكن هذه القصيدة هي
الوحيدة التي كتبها اليازجي بل كانت له قصائده قومية عديدة أخرى منها
قصيدته السينية المشهورة التي كان مطلعها :

دع مجلس الفيد الأوانس وهوى لواحظها النواص
ثم يقول كلمات تعد الأولى من نوعها ، ليستمع إليها العرب بعد
قرون طويلة من الاحتلال العثماني :

أي النعيم لمن يبيت على بساط الدل جالس
ثم يقول محرّضا العرب على الثورة والقتال :

أولستم العرب الكرام ومن هم السنن المعاطس
فاستوقدوا لتقشمالهم نارا تروع كل قايس

وقد أدرك اليازجي مفعول الشعر كأداة للتوصيل الفكري وخاصة
في تلك الفترة المبكرة من تاريخ النهضة الحديثة فاستخدمه معتمدا على
غرام العرب بالشعر وسرعة حفظهم إياه ، وبذلك تحولت قصائده إلى نوع
من الوثائق السياسية التي تشهد على عصرها من خلال فكر قومي واضح
محدد يستخدم من الشعر جهازا إعلاميا شديدا الانتشار في وقت لم يكن
يعرف سوى الصحيفة والكتاب في حدود دائرة مثقفي العصر . أما الشعر
بحكم انتقاله الشفهي حتى بين دوائر الأميين فكان مثله مثل الإذاعة التي
تنشر أفكارها بين كل فئات الشعب .

٨٥ - جلال يحيى (مصر)

تمثل إنجازات جلال يحيى فى مجال الفكر القومى المعاصر فى دراساته الأكاديمية المتعددة عن قضايا القومية العربية من خلال تحليل أحداث ومواقف التاريخ الحديث والمعاصر . وعلى الرغم من منهجه التحليلى العميق فإنه يضع القارئ العادى فى اعتباره أيضا بحيث تصبح كتبه ذات فائدة علمية للعام والخاص على حد سواء . يتضح هذا الاتجاه فى كتبه : « السياسة الفرنسية فى الجزائر » ، و « التنافس الدولى فى بلاد الصنومال » ، و « الثورة العربية » ١٩٥٩ ، و « أصول ثورة يوليو ١٩٥٢ » ، ١٩٦٤ ، و « العالم العربى الحديث - الفترة الواقعة بين الحربين » ١٩٦٥ ، و « مشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية » ١٩٦٥ ، وغيرها من الدراسات التى عالجت تاريخ العرب القومى ، ونشأة القومية العربية وأطوارها ، وثورة العرب فى أثناء الحرب العالمية الأولى والتسويات الدولية التى جاءت بانتهاء هذه الحرب وتقسيم البلاد العربية إلى مناطق نفوذ بين الدول الغربية الاستعمارية ، وكفاح العرب ضد الاستعمار ، كل فى نطاق دولته ، وإن كان كل منهم قد أخذ يشد أزر الآخر ويشجعه ، ثم معارك القومية العربية منذ انشاء جامعة الدول العربية ثم حرب فلسطين ومعركة قناة السويس والوحدة المصرية السورية ومشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية .

ويرى جلال يحيى أن القومية العربية تعتبر من أهم القضايا فى عصرنا الحاضر نتيجة لدخولها فى معارك عنيفة الواحدة تلو الأخرى . ولكنها ليست فى حقيقة الأمر أكثر من تطور ونمو شعور العرب بروابط تجمع بينهم وتوحد بين صفوفهم وتعطيهم جميعا شخصية متميزة قائمة بذاتها تعتمد على أسس ثابتة وقوية . أى أن تاريخ القومية العربية هو تاريخ التطور الاجتماعى والسياسى والفكرى والاقتصادى للشعوب العربية.

بدأما بعض قادة الجماعات أو رؤساء الحكومات والمفكرين ونجحوا في إيقاف ذلك الشعور عند شعوب البلاد العربية ووصلوا به الى تلك القوة التي اكتسبها بحيث أصبح حقيقة واقعة رغم أنف كل من يحاول تجاهلها أو التصدي لها لفرض في نفسه .

ان فكرة القومية العربية ليست جديدة أو مبتدعة ولكنها قديمة وترجع الى أول ظهور العرب في التاريخ . فقد شهدت المنطقة العربية ذهاب ملك كسرى وقيصر وتسارع شعوب الشرق الأدنى الى الانتماء اليها على مر التاريخ ، حتى أصبح سكان هذه المنطقة يتحدثون ويرتبطون ببعضهم بلغة واحدة وحلت بين ثقافتهم وظهرت شخصيتهم بشكل واضح متميز عن غيره . ولم يحدث تناقض بين الحضارات القديمة التي شهدت المنطقة وبين القومية التي استوعبتها كلها وتفاعلت معها ، وكانت لغتها هي جسر عبور الحضارة الاسلامية التي ازدهرت في العصور الوسطى . كذلك أفادت القومية العربية من التراث الأدبي والديني القديم وانصهر كل ذلك سويا كي يخرج منه شعب عربي يعتز بعروبه . فاذا كان هذا الشعب اسلاميا في غالبيته ، لكن الأقلية المسيحية فيه لم تكن أقل اعتزازا بعروبتها من المسلمين . وهكذا أصبحت القومية العربية صفة لكل من يتكلم اللغة العربية ويعتز بانتسابه اليها .

ويفرق جلال يحيى بين الحركة التي وحلت بين العرب وبين تلك التي حاول المسلمون أو الأتراك أو الألمان ان يوحدها بها أنفسهم ، اذ ان حركة الجامعة الاسلامية قامت على أساس الدين دون نظر الى أجناس ولغات من يعتقدون هذه الديانة ، أما حركة الجامعة الطورانية والجامعة الجرمانية فقد قامت على أساس الشعور بوحدة الجنس وما ينسبون اليه من نقاء الدم أو سيادة العنصر . ولهذا فان حركة القومية العربية تعتبر أكثر تحررا لعدم تفرقتها بين العرب تبعا لمعتقداتهم ولعدم محاولتها فرض سيادتها على غيرها من الأجناس . كما كانت أثبتتها قدما لأن رابط اللغة يزيد من أهميته على رابط الدين أو العنصر حتى بين سكان الدولة الواحدة . وهذا هو أهم أساس تستند اليه القومية العربية بجانب استنادها الى وحدة الوطن ووحدة المشاعر ووحدة المصالح الاقتصادية بل ووحدة المعركة التي تخوضها الشعوب العربية ضد الأعداء وان اختلفت ألوانها ودواعيها .

وقد شهد العالم العربي أيام عز وازدهار كما كتب عليه التاريخ فترات من البؤس والشقاء ، شارك في ذلك كل سكان المنطقة من مسلمين ومسيحيين . نشر الحضارة والمدنية والعلوم في أنحاء العالم ، ثم رأى الغزاة في بلاده يفرضون عليها مشيختهم ويستغلونها دون التفات الى مصالح

أهالى الاقليم وقاست شعوب المنطقة من الأهواء والمطامع وجشع الحكام وتسلبهم واستبدادهم ، ناهيك عن الكوارث التى تسبب فيها المعتدون الأجانب ، والتى أدت الى تفكك أوصال الأمة التى لم تنس عروبتها . لكن لم تفكر فى جمع شملها أو لم تقدر عليه .

تعرض العالم العربى لهجمات الصليبيين والمغول والتتار ، ثم جاءت الدولة العثمانية وصحبها تحول التجارة بين الشرق والغرب الى طريق رأس الرجاء الصالح وقعد العرب ما كانوا يكسبون من مرور هذه التجارة فى بلادهم فساد الفقر ، وانصرفت الدولة الى المجهودات العسكرية أكثر من اهتمامها بالشئون الداخلية فغبا نور العلم وساد الظلام وتناسى العرب ماضيهم وحاضرهم باحثين عما يسد رمقهم . وتشيرت الحال واستمرت أوروبا فى تقدمها فى الوقت الذى أخذ العرب فيه يتقهقرون .

لكن اليقظة الحديثة للقومية العربية جعلت العرب يدركون عمق الهوة التى أصبحت تفصل بينهم وبين الغرب . وادى هذا بدوره الى حركات متعددة فى الأقاليم العربية تحاول إعادة مجد العرب أو على الأقل تحسين حالهم . لكن هذه الحركات اختلفت عن بعضها بعضا تبعا لتكوين القائمين عليها من ناحية وطبقا للظروف المحلية ودرجة الحضارة فى كل من الأقاليم التى نشأت فيها .

اعتمدت بعض هذه الحركات على أساس الدين ، فانتخلت لنفسها صفة الاسلام وادعت أنها لا تحارب الا من أجله ، ولكن ذلك لا ينفى عنها صفة عروبتها ما دامت قد انبثقت فى احدى البلاد العربية وما دام المسلمون هم الأغلبية العظمى لسكان المنطقة . ولذلك لا نستطيع أن ننفى صفة العروبة عن كل من الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية وغيرها رغم عملها فى نطاق الاسلام اذ أن هذا النطاق يتطابق مع النطاق العربى ولا يختلف عنه الا عندما يمس الاقليات غير المسلمة القاطنة فى الاقليم . وعلى أية حال فإن هذه الحركات الدينية لم تنشأ الا فى أقاليم يقل فيها سكنتى المسيحيين ، واضطر بعضها الى اتخاذ الدين وسيلة لتعبئة الشعور العام اذ أن المستوى الثقافى والحضارى فى اقليمها كان يتطلب ذلك ، ولكن هذه الحركات الدينية لم يقتصر عملها على المحيط الدينى واضطرت سريعا الى النزول الى الميدان السياسى ، مثل الحركة الوهابية التى حاولت اقتطاع سوريا والعراق من الدولة العثمانية ، والحركة السنوسية التى قتادت معركة التحرير ضد الاستعمار الأوروبى فى ليبيا ، والحركة المهدية

التي استولت على الحكم في السودان وقت احتلال الانجليز لمصر ثم حاولت تخليص مصر نفسها من الفاضب المحتل .

وبجانب هذه الحركات الدينية نجد حركات قام بها بعض الحكام الاقوياء لتوحيد المنطقة العربية أو معظم اقاليمها داخل نطاق دولة واحدة ، واعتمد بعضهم على مجرد قواته العسكرية كما فعل محمد علي في مصر ، واستعان الآخر - بالاضافة الى القوة العسكرية - بالشعور القومي والسياسي كما فعل الشريف حسين في الحجاز ، واستند الثالث الى العامل الديني كما فعل عبد العزيز آل سعود في البلاد العربية . حاول كل منهم انشاء دولة عربية ، لكن وسائلهم اختلفت عن وسائل الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية التي لم تكن لها صفة الدولة في أثناء قيامها بتنفيذ أهدافها .

وهناك أيضا تلك الحركات التحررية التي اعتنقها كثير من المفكرين العرب نتيجة لاحتكاكهم الثقافي مع الغرب سواء في المدارس الأجنبية أو في المعاهد العليا في أوروبا . حاولوا تطبيقها عن طريق زيادة الوعي القومي وجذب أكبر عدد من الأهالي الى اعتناق مبادئهم . وتراوح نشاطهم بين السرية والعلنية ، وإذا كان بعضهم قد أنشأ جمعيات سرية ، إلا أن معظمهم عقد المؤتمرات وتقدموا ببرامج مطالبهم الى الحكومة وفكروا في استراتيجية قومية لتحديد مستقبل بلادهم ، وبدلوا ما في وسعهم لسد كل القرض والثغرات التي يمكن أن ينفذ منها الأعداء الى قلب البلاد . لم يتسلح هؤلاء المثقفون بالحراب والسيوف مثل الفدائيين الثوار ولا بالبنادق والمدافع مثل الجنود النظاميين ولكنهم لم يقلوا عنهم في جهادهم من أجل بلادهم وكانت لهم اليد الطولى في تدعيم القومية العربية واشعال جذوتها بعد أن خملت قرونا طويلة تحت نير الحكم العثماني .

كانت هناك أيضا تلك النخبة من الضباط الثوار الذين خدموا في الجيش التركي وكانت غالبيتهم من العرب . فقد شعروا بشخصيتهم العربية ومقومات بلادهم المتميزة عن بقية اقاليم الدولة العثمانية ، وكانوا أول من أشعل جذوة الشعور العربي القومي على مستوى السلك العسكري . برغم الارهاب الذي مارسته السلطات العثمانية الفاشمة .

عملت كل هذه الحركات من أجل القومية العربية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . وشارك في ذلك كثيرون من الجنود المجهولين والشهداء المنسيين الذين لم يتوصل التاريخ الى شرف معرفتهم وتسجيل أعمالهم . فقد عاشوا حياة عصبية كان عليهم أن يختاروا فيها بين ولائهم للشرف

العسكري أو لأبناء قومهم ، أو الاختيار بين خدمة السلطان خليفة المسلمين أو التعاون مع الانجليز ضده . كانت كل اختياراتهم صعبة وحرجة ومصرية ، لكنهم قرروا مصيرهم بأيديهم وجاهدوا في سبيله حتى النهاية . كل هذا الكفاح من أجل بناء القومية العربية وتنميتها والوصول بها الى المرحلة التي بلغتها القوميات الأخرى في القرن الماضي وأقامت عليها حياتها المرفهة في هذا القرن . قام هؤلاء الرواد بهذه المهمة القومية برغم اختلافهم في التفكير والمنهج والمبدأ والتطبيق ، لكنهم كلهم عاشوا في ظل العروبة . وجمعت بينهم القومية العربية واستفادت من انجازاتهم بل ومن أخطائهم . وكان هذا دليلا عمليا على الحيوية الفكرية والانسانية التي تتميز بها هذه القومية .

٨٦ - السيد يسين (مصر)

السيد يسين من المفكرين العرب الذين قلموا انجازات مرموقة في مجال دراسة المفهوم القومي للشخصية العربية . يتجلى هذا الاتجاه في دراسته التي نشرها بمجلة « الفكر المعاصر » عن « الطابع القومي للشخصية » في ابريل ١٩٦٩ ، ودراسته بمجلة « الكاتب » عن « الفكر العربي في مواجهة الهزيمة » في يوليو ١٩٧٢ ، وكتابه « الشخصية العربية بين المفهوم الاسرائيلي والمفهوم العربي » ١٩٧٣ ، ودراسته بجريدة « الأهرام » عن « الشخصية العربية بين الوحدة والتنوع » في ١٢ مايو ١٩٧٨ ، ودراسته « الشخصية العربية : النسق الرئيسي والأنساق الفرعية » ضمن كتاب « عروبة مصر : حوار السبعينيات » ١٩٧٨ ، ودراسته « مصر والعالم العربي : الأزمة الراهنة والحلول المطروحة » بجريدة « الأهرام » في ١٩ ابريل ١٩٨٠ . وهي دراسات تؤكد لنا ان السيد يسين أصبح من المتخصصين التعمقين القلائل في هذا المجال الحيوي الذي تشدد اليه حاجتنا في هذه المرحلة الحاسمة بالذات ، وخاصة انه ما زال هناك بعض العرب المغرمين بالمساجلات الكلامية والمجادلات العقيدة حول الهوية العربية ، وكأننا الشعب الوحيد الذي كتب عليه البحث عن هويته برغم وضوحها وتبلورها ، في حين انصرفت الشعوب الأخرى الى العمل القومي الجاد المثمر .

من هنا كانت أهمية دراسات السيد يسين في المفهوم القومي للشخصية العربية لأنه لا يقتصر على المفهوم المحلى الذي يخضع للمنازعات والصراعات الاقليمية ، بل يمتد ليشمل المفهوم الغربي للشخصية العربية من خلال المواجهة بين العرب والغرب ، وصورة اسرائيل والعرب في الصحافة الغربية ، وصورة الشخصية العربية في الصحافة الأمريكية ،

ثم ينتقل الى المنظور الاسرائيلي للشخصية العربية من خلال تصور الصفوة السياسية الاسرائيلية للشخصية العربية ، وتصور العلماء الاسرائيليين لاتجاه العرب ازاء الحقيقة والواقع ، والأفكار القومية النمطية عن العرب لدى الراى العام الاسرائيل . وبالطبع فان السيد يسين يقوم بنقد المفاهيم الغربية والاسرائيلية للشخصية العربية .

وعندما ينتقل الى المفهوم العربى للشخصية العربية فانه يلقى بنظرة عادة على الدراسات والبحوث التي أجريت على الشخصية القومية العربية باعتبارها من بين عوامل الهزيمة العربية ، كما يحلل مفهوم الشخصية الفهلوية ونزوح العرب من الأرض المحتلة وعلاقته بالشخصية القومية العربية على ضوء البحوث الميدانية ، ثم ينتقل الى دراسة موقف الشخصية العربية بين الثبات والتغير ، وبين الوحدة والتنوع . وكانت هذه الدراسات ضربا من ضرب النقد الذاتي بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ سعيا وراء اليقين فى أننا لسنا متخلفين حضاريا ، وأنها نمتلك طاقات خلاقة ومبدعة كامنة فى صميم تكويننا ولكنها تنتظر المفجر الذى يلهب شرارتها . ولم تكن جرب أكتوبر ١٩٧٣ فى الواقع سوى ومضة خاطفة أثبتت القدرة العربية عسكريا وسياسيا وحضاريا ، حين يتم الحشد وتحقق التعبئة على أرضية متينة من التنسيق العربى ولا نقول الوحدة العربية ، التى هى أمل الأمة .

وعلى سبيل تعريف الشخصية القومية تعريفا عاما ، يقول السيد يسين انها « السمات الحضارية والاجتماعية والنفسية التى تميز أمة ما عن غيرها من الأمم ، والتى تتسم بثبات نسبي » . لكن التساؤلات التى يوج بها الفكر العربى المعاصر امتدت لكى تطفى وتفرق ما كنا نعتبره بديهيات حول العروبة والقومية والوحدة ، مما جعلها تبدو فى حاجة الى مناقشة وإعادة مناقشة ، حتى لو اقتضى الأمر إعادة اكتشاف البديهيات من جديد . من هذه التساؤلات على سبيل المثال : هل هناك شخصية عربية واحدة تتسم بسمات تميز بينها وبين غيرها من الشخصيات القومية؟ أم أنه ليست هناك شخصية عربية واحدة ، باعتبار الفروق المتعددة بين الدول العربية من الوجهة السياسية والاجتماعية والحضارية ؟ أم أن هناك أخيرا شخصية عربية واحدة وهناك فى الوقت نفسه شخصيات فرعية كالشخصية العراقية والشخصية المصرية والشخصية التونسية ؟ وإذا كانت هناك شخصية عربية واحدة فما هى الأسس التى قامت عليها ؟ وما هى إمكانات بقاء هذه الأسس فى المستقبل المتطور ؟

وان دلت هذه التساؤلات على شئ فانها تدل على عدم الوضوح الفكرى حول قضايا أساسية تمس الوجود العربى فى حاضره وفى

مستقبله . ولعل هذا هو السر في التخييط الذي يعاني منه العالم العربي ،
اذ أنه يبدو أحيانا وكأنه سفينة تحطمت دفتها في بحر هائج مائج .
وكمحاولة للخروج من هذه المتاهة أو الدوامة يفرق السيد يسين بين
الشخصية العربية باعتبارها تجسيدا لمجموعة من العادات والقيم
والاتجاهات وأساليب الحياة من ناحية ، وبين القومية العربية باعتبارها
عقيدة سياسية من ناحية أخرى ، وبين الوحدة العربية باعتبارها هدفا
سياسيا ، يسعى القوميون العرب لتحقيقه من ناحية ثالثة .

يركز السيد يسين على الشخصية العربية فيقول انها تثير مشكلات
متعددة لعل أهمها على الاطلاق : ما هو الأساس الذي تقوم عليه ؟ هناك
من يرى أن الشخصية القومية لا يمكن فهمها الا بتحليل البناء الاقتصادي
في المجتمع بما يتضمنه ذلك من قوى وعلاقات انتاج ، وهناك من يرد
اصول الشخصية القومية الى عوامل قومية كاللغة المشتركة والدين
السائد .

وعندما يطبق السيد يسين هذا على الشخصية العربية يستشهد
بالمفكر الاقتصادي المصري سمير أمين في كتابه « الأمة العربية » الذي
يذهب فيه الى أن الوحدة العربية هي وليدة ملايسات تاريخية أنضت الى
الادماج التاريخي للأمة العربية ، في ظل قيادة طبقة اجتماعية أخذت على
عاتقها تحقيق هذه الوحدة ، وكانت هذه الطبقة طبقة حضرية من التجار
- العساكر وبالتالي فان الوحدة اللغوية والثقافية إنما هي نتيجة لوحدة
الطبقة المهيمنة اقتصاديا بواسطة نمط من الانتاج الجبائي ، وخاصة
التجاري . غير أن هذا النسق تصدع بحكم التوسع الغربي وتدهور التجارة
العربية فنتج عن ذلك فقدان للوحدة ، ولم تسترجع حتى الآن نتيجة
لتواطؤ الطبقات العربية الحاكمة مع السيطرة الامبريالية . وقد وجد
التفسير الاقتصادي عند سمير أمين صدى عند مفكرين عرب آخرين من
من أمثال المؤرخ التونسي توفيق بشروش وغيره .

وعلى نقض سمير أمين نرى المنهج الآخر ممثلا في المؤرخ المغربي
عبد الله العروى الذي لا يولي العوامل الاقتصادية الأهمية القصوى ، وإنما
يركز في المقام الأول على المقومات الاجتماعية والثقافية في تكوين القومية .
وأيّز شأنا على ذلك دراسته عن « الأصول الثقافية في تكوين التومية
المغربية » .

لكن السيد يسين يرى أن سمير أمين لم يكن يقصد الوحدة العربية
بالمعنى الدقيق للكلمة . يقدر ما كان يقصد الشخصية العربية التي هي

- فى رايه - انكاس نمط انتاجى معين . لذلك . فان تطبيق المنهج الاول يقدم اساسا علميا لتفسير السمات المشتركة فى العادات والتقاليد والقيم واساليب الحياة فى البلاد العربية المختلفة . غير أن التوصل الى نتائج علمية دقيقة يحتم اختبار هذا المنهج تاريخيا ، بتطبيقه على المشرق والمغرب ، وفى فترات تاريخية مختلفة للتحقق من صحة الفروض الى ينطلق منها .

ومن الواضح أن السيد يسني يميل الى منهج التفسير الاقتصادى لأنه يرفض بشكل قاطع كل الدعاوى العنصرية التى تتحدث عن عجز العقل العربى أو عقم الشخصية العربية حضاريا . فلا توجد سمات ثابتة لا تتغير للشعوب وليست هناك مواهب مقصورة على شعب دون الآخر . وإذا كان العرب يرون الآن بمرحلة تخلف لا شك فيها ، فليس يعنى هذا أن قدرهم قد تحدد مرة واحدة وإلى الأبد . فالمسألة كلها رهينة التفسيرات الهيكلية العميقة التى يمكن للانسان العربى ، فى ظل قيادة عصرية متنورة أن يحدثها فى البناء الاقتصادى ، سعيا وراء التنمية الشاملة التى تحقق اشباع الحاجات الانسانية ، فى اطار من الديمقراطية والمشاركة والاعتماد على الذات . إذا حدث هذا فان الشخصية العربية لابد أن تتغير سماتها ، ستختفى السلبية والتواكلية والقدرية وستحل محلها المبادأة والشجاعة فى مواجهة المجهول .

ليس يعنى ذلك أن مجتمعنا العربى تسوده هذه السمات السلبية وتهيمن على كل جنباته . فنحن نشهد فى كل بلد عربى قطاعات اقتصادية واجتماعية متقدمة تقتحم وتبادر ، وتشد المجتمع المتخلف الى الأمام ، من خلال التصنيع والعلم والتكنولوجيا . قيم جديدة تستحدث وقيم بالية تجرت ، كل ذلك من خلال عملية مخاض شاقة وطويلة واليمة عملية يعطل من سيرتها أحيانا الارتجال والمشوائية ، وغلبة المصالح الطبقية الضيقة لدى بعض الفئات الحاكمة . غير أن النقد الاجتماعى الذى يمارسه الباحثون والمتفكرون العرب ، ودعوات الترشيد والتصحيح تؤدي دورا تاريخيا لا شك فيه ، لدفع العجلة فى الاتجاه الصحيح .

ان الشخصية العربية حقيقة وليست أسطورة . شخصية تعبر عن أمة عربية واحدة ، وتقوم على دعائمين أساسيين : نمط أساسى للانتاج نما وتطور فى البلاد العربية كلها وفق مراحل متشابهة ، وبناء فوقى واحد أبرز عناصره : الخبرة التاريخية المشتركة واللغة العربية والتراث الثقافى المشترك . أما الشخصيات الاقليمية المختلفة فى الوطن العربى فتتميز بحكم تميز التكوين الاقتصادى - الاجتماعى لكل منها . وبعبارة أخرى فان تفرد التاريخ الاجتماعى لكل شخصية اقليمية يكسبها سمات فريدة

قد لا توجد في شخصيات اقليمية أخرى . فهناك سمات للشخصية المصرية مثلا ليس ضروريا تواجدها في الشخصية العراقية او التونسية ولكن الشخصية العربية والشخصيات الاقليمية يحكم ارتباط الاولى بنمط الانتاج السائد وارتباط الثانية بالتكوين الاقتصادي - الاجتماعي لكل منها ليست بناء مجردا مغلقا ، وانما هي تتغير بتغير نمط الانتاج السائد ، او بتغير المكونات الأساسية للتكوين الاقتصادي والاجتماعي المحدد . وبناء على ذلك ينبغي رفض أى تعميم عن الشخصية العربية ينظر الى حصر سماتها باعتبارها سمات ثابتة لا تتغير مع مرور الزمن .

من هنا كانت محاولات بعض المفكرين العرب في اقامة الأدلة على الخصوصية الفريدة لكل قطر عربي على حدة ، لا موضع ولا معنى لها ، ولا منطق يحكمها ، الا اذا كانت ستارا باهتا لروح اقليمية ضيقة . لذلك يتساءل السيد يسين : ما العبقورية في أن يتصدى باحث لكى يثبت ان هناك فروقا واضحة بين العراقي والمصري أو بين التونسي والسوري مثلا ؟ ومن أنكر الفروق ؟! ولكن اثبات هذا فقط كحقيقة جزئية شيء وتجاهل جوانب التشابه البارزة شيء آخر .

ان اخطر الدعوات الفكرية ما صدر عن أفق ضيق ، عاجز عن الرؤية التاريخية الرجعية . ومثل هؤلاء الباحثين الذين يصعدون عن نرجسية اقليمية ، من ناحية ، أو ينطلقون من اطار تخصص جزئي محدود في العالم الاجتماعي ، لا يحسون بنبضات العصر ، ولا يواكبون سير التاريخ . ويكفي أن ينظروا الى الدول الأوروبية ، التي توجد بينها اختلافات شتى سياسية واجتماعية واقتصادية ، سمعت منذ أكثر من عشرين عاما لتحقيق الوحدة الأوروبية . ونجحت بعد مساع شتى في تحقيق الوحدة الاقتصادية . وهامى تسعى حثيثة لتحقيق الوحدة السياسية . يتم هذا في الوقت الذي تتعالى فيه أصوات تنادى بأن ينكمش كل بلد عربي داخل حلوقه . باصطناع دعاوى شتى . أغلبها لا أساس له وبعضها ينكر حقائق الجغرافيا والتاريخ معا .

ولايجد السيد يسين نفسه في حاجة الى تأكيد أن الأمة العربية - باعتبارها أمة واحدة - وليس باعتبارها دولا متفرقة ، مستهدفة من الاستعمارى العالمى ، ومن القوى المهيمنة على عالم اليوم . وحين ينظر العالم الخارجى الى العرب فانه ينظر اليهم فى مجموعهم ، بكل ما يملكون من طاقات اقتصادية وسياسية واجتماعية وبشرية . لذلك يتساءل السيد يسين : اليس غريبا أن ينظر الينا الغير باعتبارنا أمة واحدة وينظر البعض منا الى أنفسنا باعتبارنا بلادا شتى ؟ !

نحن نعيش في عصر الثورة العلمية والتكنولوجية ، حيث تبدو المسافات شاسعة بين المتقدمين والمتخلفين . وليس أمامنا سوى سبيل واحد : أن نغير هوة التخلف مما ، في إطار من وحدة الفكر ، وفي ظل الحد الأدنى من التنسيق ولا نقول الوحدة . من هنا منطلق الهيئات العربية العاملة في مجال التنمية ، والتي تضم الدول العربية المتعددة للتنسيق فيما بينها . لدينا مجلس الوحدة الاقتصادية ، ومركز التنمية الصناعية ، كما أن هناك محاولة لإنشاء مركز عربي لنقل التكنولوجيا . كل هذه أمثلة يدلل بها السيد يسين على المؤسسات العربية القوية التي تنطلق من وعي حقيقي بأهمية تعبئة وحشد جهود الأمة اقتصاديا واجتماعيا ، فهذا هو السبيل الوحيد للعبور الى المستقبل .

الفهرس

الموضوع	صفحة
١- شرارة - عيد اللطيف	٢
٢- الشميل - شبلى	٩
٣- الشهابى - مصطفى	١٥
٤- صايغ - أنيس	٢١
٥- الصبان - محمد سرور	٢٧
٦- صعب - حسن	٣٣
٧- الصياد - محمد محمود	٣٩
٨- طرين - أحمد	٤٥
٩- الطماوى - سليمان محمد	٥١
١٠- الطهطاوى - رفاعه رافع	٥٧
١١- عازورى - نجيب	٦٣
١٢- عبد الحكيم - محمد صبيحى	٦٩
١٣- عبد الدايم - عبد الله	٧٥
١٤- عبد الكريم - أحمد عزت	٨١
١٥- عبد الناصر - جمال	٨٧
١٦- عبيد - مكرم	١٠٥
١٧- العربى - محمد عبد الله	١١١
١٨- عز الدين - نجلاء	١١٧
١٩- عز الدين - يوسف	١٢٣
٢٠- عطا - محمد	١٢٩
٢١- عفلق - ميشيل	١٣٥
٢٢- العقاد - صلاح	١٤٣
٢٣- العلايلى - عبد الله	١٤٩
٢٤- علوبة - محمد على	١٥٥

١٦١	• • • • •	عمارة - محمد	٢٥
١٦٧	• • • • •	العمري - أحمد سويلم	٢٦
١٧٣	• • • • •	عودة - بطرس عودة	٢٧
١٧٩	• • • • •	غلاب - عبد الكريم	٢٨
١٨٧	• • • • •	الفارسي - مصطفى	٢٩
١٩٣	• • • • •	الفاسي - علال	٣٠
١٩٩	• • • • •	القباني - اسماعيل	٣١
٢٠٥	• • • • •	كامل - محمود	٣٢
٢١١	• • • • •	الكواكبي - عبد الرحمن	٣٣
٢١٩	• • • • •	مبارك - زكي	٣٤
٢٢٣	• • • • •	المبارك - محمد	٣٥
٢٢٩	• • • • •	محمود - زكي نجيب	٣٦
٢٣٥	• • • • •	مدني - أمين	٣٧
٢٤٣	• • • • •	الملائكة - نازك	٣٨
٢٤٩	• • • • •	مؤنس - حسين	٣٩
٢٥٥	• • • • •	نسبية - حازم زكي	٤٠
٢٦١	• • • • •	النص - عزة	٤١
٢٦٧	• • • • •	نصار - حسين	٤٢
٢٧٣	• • • • •	هيكل - يوسف	٤٣
٢٧٩	• • • • •	اليازجي - ابراهيم	٤٤
٢٨٣	• • • • •	يحيى - جلال	٤٥
٢٨٩	• • • • •	يسين - السيد	٤٦

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٩/٢٢٣٥

ISBN - ٩٧٧ - ٠١ - ٢٠٧٢ - ٣

هذه الموسوعة تتناول بالشرح والتحليل إنجازات رواد القومية العربية ومفكرها الذين ركزوا في كتاباتهم ومؤلفاتهم على المفهوم العلمى والموضوعى لها ، وأثبتوا أن القومية العربية ليست ظاهرة استاتيكية ثابتة تستكين إليها ، ونستند إلى جذارها ، ونحتفى في ظلها في حين نتابع مجريات الأمور في عالمنا المعاصر البعيد تماما عن الثوابت ، والذي تحمل متغيراته في كل دقيقة تطورا جديدا يلهث الجميع وراء استكشاف أبعاده .

إن كتابات وإنجازات هذه المشاعل القومية التى يجب أن تنير حياتنا من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى بامتداد الوطن العربى ، تؤكد أن القومية العربية الحقيقية مفهوم ديناميكى يقوم على التأثير والتأثر ، الأخذ والمطاء ولذلك أصبح من الضرورى بالنسبة للأمة العربية أن تتصرف وتسلك بناء على استراتيجيه حضارية تطبيقية نابعة من مسئوليتها تجاه قوميتها حتى لا تضل الطريق وسط هذه الغابات الكثيفة والأدغال المشعبة للعلاقات الدولية في عالم اليوم .

وإذا ركنت الأمة العربية إلى النظرة الاستاتيكية الشابتة تجاه قوميتها ، فإن قوميتها ستصبح مجرد نظرية أو أيديولوجية تنتمى إلى الماضى أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع الراهن ، في حين أن المستقبل العربى هو الشغل الشاغل لكل العرب ، أو هكذا يجب أن يكون .

